A M I R A   E L - Z E I N



أميرة الزين

الإبداع والمقدّس



الإبداع والمقدّس

الإبداع والنقد / دراسات. أدب
اميرة الزين / مؤلفة من لبنان
الطبعة الأولى، 2016
حقوق الطبع محفوظة ©



المؤسسة العربية للدراسات والنشر
المركز الرئيسي:
المصيطبة، شارع ميشال ابي شهلا، متفرع من جسر سليم سلام
مفرق الجامعة اللبنانية الدولية LIU، بناية النجوم، مقابل ابراج بيروت
ص. ب 11-5460، الرمز البريدي 2190-1107، بيروت، لبنان
هاتفاكس 2/707891 1 961+
e-mail: mkpublishing@terra.net.lb
info@airpbooks.com
التوزيع في الأردن:
دار الفارس للنشر والتوزيع
ص. ب 9157، عمان 11191 الأردن،
هاتف 5605431 6 962+ / 5605432 6 962+ هاتفاكس 5685501 6 962+
موقع الدار الإلكتروني: www.airpbooks.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:
محمد سعيد ® عمان، هاتف 95297109 7 962+
لوحة الغلاف: ضياء العزاوي / العراق
الصف الضوئي: المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت، لبنان
التنفيذ الطباعي: ديمو برس / بيروت، لبنان

ISBN 978-614-419-679-3



أميرة الزين

الإبداع والمقدّس



محتويات الكتاب

مقدّمة

على مدى سنوات أكاديمية طويلة كانت قضية «الإبداع والمقدس» محور معظم صفوف التصوف والأدب المقارن التي علّمتُها في جامعتي جورجتاون Georgetown وتفتس Tufts . كانت مداخلات الطلاب ونقاشاتهم حارة غنية بالأفكار، بل كانت في أكثر الأحيان مفاجئة بأسئلتها المحيرة وملاحظاتها المبتكرة. ذلك أنهم كانوا ينتمون إلى قارات الأرض الخمس ويعبرون في آرائهم عن روح أممهم ونظراتها المختلفة إلى قضية المقدس والغيبيات. وخاصة منها ما يسمى «الوجود الممكن»؛ تلك الحلقة المفقودة بين الوجود والعدم .

من هذا البرزخ حيث لا تجد المعرفة أرضاً تقف عليها أو محسوساً تستند إليه تنطلق رحلتي مع «الإبداع والمقدس» عبر

محطتين اقتضت الأولى منهما «في البدء كانت الاستعارة»* قراءة جديدة ومختلفة للتناص بين «الطبيعيات» و«الإلهيات» في ضوء قناعتي بأن الخلق والإبداع توأمان من أم واحدة. إنها قراءة للبياض والصمت والمسافة؛ قراءة «مناسبة لإيقاع القلب والرئتين؛ قراءة لا تناشد الزمان النفسي وحسب، بل تناشد زمان الحشا» كما يقول ليڤي شتراوس ,Claude Levi Strauss.[١]

وهنا من هذا البرزخ أيضاً ينطلق الرؤياوي العارف إلى متعاليه متخطياً رقاب الحواس، ثائراً على عبودية الحرف، حراً في أجواء العرفان[٢] «في نفْسِه كتابٌ ربه»، كما يرى ابن عربي.[٣] بل إنه في إشارة لماحة إلى توأمة الخلق والإبداع وتناص «الطبيعيات» و«الإلهيات» يعطي الإنسان معنى الفصول الأربعة التي لا تكتمل دورة الزمان إلا بها.[٤]

كان لابد لهؤلاء الرؤياويين من السفر إلى غنى أنفسهم وغنى كثير من الثقافات والشعوب. وكان عليهم أن يطوروا نظرة عرفانية للوجود[٥]، ورؤية متعالية لأنفسهم والعالم؛ معرفة سامية حرة من أغلال الحروف. بل إنهم فوق ذلك كله، كان عليهم أن يصوغوا رؤية جامحة للإبداع فتَحَت لهم، وللشعر العربي بعامة، آفاق الخيال وكنوز الاستعارة والمجاز والرمز، وحررته من جماليات الجمل.

وفيما كان أفلوطين Plotinus يرى أن الاستعداد لهذا السفر

«مَلَكة يملكها جميع الناس ولكن لا يستعملها إلا القليل»[٦]، يرى ابن عربي أن الإنسان مزود بأجنحة الكشف والإبداع أو ما يسميه «علم الجولان في الملكوت». ويقول لن يبلغ أحد هذا الشأو حتى يُصبح «مَجْلى لما أحبَّ»؛[٧] مَجْلى يتضمن معنى المخدع الوجودي الذي يفرشه الحب وتبلوره الاستعارةُ للوجودَيْن معاً؛ الاستعارة التي تجعل من المتعالي حضوراً.

كان العروج من الحرف ومفضوح العبارة إلى الرمز والمجاز والاستعارة صَلاةَ هذا الرؤياوي العارف ذي القلب الخاشع؛ صلاةً لم يكتف فيها بتأسيس رؤيا ثورية للمتعالي بل مضى أكثر من ذلك ليؤسس رؤيا وجودية متعالية للكتابة المقدسة.

في المحطة الثانية من هذه الرحلة نرى كيف تتجلى توأمة الخلق والإبداع في معظم ثقافاتنا الإنسانية، ويتضح التناص بين «الطبيعيات» و«الإلهيات». فالقول بأن «العالم قصيدة كتبها الله» استعارة قديمة قدم الشعر،. إنها ترجع ـــ على أقل تقدير ـــ إلى أفلوطين Plotinus. (٢٧٠م).[٨] هنا نرى كيف أعيدت صياغتها بأشكال كثيرة وقرئت في بقاع مختلفة من العالم بلغات عديدة، لكنها لم تخلع عن جسدها غلالة الاستعارة .

ابن عربي مثلاً يرى أن «أول مفعول إبداعي ظهر عن الله هو العقل». وفي تفسيره هذا يضع التعريف الخالد للإبداع فيقول: «إنه كل ما خلق على غير مثال»، بل إنه، ممعناً في التماهي بين

الخلق والإبداع» يسمي الله «حضرة الإبداع».[٩] كذلك يرى إسحق نيوتن Isaac Newton «أن كتاب الطبيعة ليس إلا استعارة مكتوبة بلغة الألوهة البصرية»[١٠]. أما الفيلسوف كانط Kant ففي نظرته إلى هذه الاستعارة الخلاقة تنبأ عن غير قصد بالأساس الفلسفي للفضاء الافتراضي حين قال «إن المخيلة التي خلقت الاستعارة تخلق لنا طبيعة أخرى؛ تخلقها انطلاقاً من المادة التي قدمتها لها الطبيعة».[١١].

هيام اهل العرفان بالاستعارة كان الوجه الإشراقي لهيام الميتافيزيقيين المتبحرين بما بعد الطبيعة.إنهم إذ يخلقون باستعاراتهم «الطبيعةَ الأخرى» إنما يعرضون في هذه الاستعارات ما حجبته عنا طبيعة حواسنا وملكاتنا المحدودة المتناهية من جماليات الروح. وهم في تجربة الفناء الصوفي الذي هو من لوازم العشق، يشبعون عطشهم إلى هذه الغايات بالرموز والاستعارات. وهذا واضح من الشروط النفسية التي لا يتحقق الفناء بدونها.[١٢] ذلك أنه لا يمكن تفسير هذا الفناء إلا باعتباره استعارة لرحلة وجودية في «زمان متخيّل» أو «فضاء افتراضي» يتذوق فيه العارف، طعم الموت والحياة في اللّه. هذا الفضاء virtual space أو «الطبيعة الأخرى» التي تنبأ بها الفيلسوف كانط تختصر في اعتقادي كل التجربة الصوفية مع المتعالي.

«الزمان المتخيّل» imaginary time الذي يفنى فيه العارف ويُخلق من جديد virtually، هو اليوم استعارة تحكي فيزياؤنا الكونية الحديثة من خلالها كل قصة الخلق.(١٣) فعالِمُ عصرنا الفيزيائي البريطاني ستيفن هوكينغ Stephen Hawking الذي يشكل كتابه المرجعي «موجز تاريخ الزمان *A Beief History of Time*» أغرب استعارة فيزيائية/ شاعرية عن الله، يرى أن «الزمان لحظةً بدايته مُتَخَيَّل، وأن ما يسمى بالزمان المتخيَّل، واقعياً، هو الزمان الواقع... وأن ليس هناك من معنى لأن نسأل أيهما واقعي: الزمان الواقعي أم المتخيل»(١٤) وهذا ما يردده ابن عربي حدساً بقوله: «إن الزمان في نفسه معقول. والطريق إلى معقوليته الوهم، فهو امتداد تقطعه حركات الأفلاك كالخلاء... إنه عدم لا وجود»(١٥)

في هذا الزمان المتخيل الذي جعله أهل الوجد جنائن تطير فيها أرواحهم كالفراشات، لا بد من السؤال، لماذا بنى الإنسان فضاءه الافتراضي في السماء قبل أن يبنيه على الأرض؟

هذا الكتاب هو مقدمة لا بد منها للإجابة عن هذا السؤال.

أميرة الزين

نيويورك، ١٩ أيار.مايو ٢٠١٦

هوامش

* عنوان الفصل «في البدء كانت الاستعارة» مستمد من بلاغي القرن السادس عشر إمانويل تساورو Emanuele Tesauro، كما سنرى في الفصل الثاني، (انظر ص ٦٥، والحاشية ٢٨).

1. Claude Levi Strauss, *The Raw and the Cooked*, (New York, Harper & Row, 1969) p. 16.

(٢) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية (دار الكتب العربية الكبرى بمصر، ١٣٢٩ هـ). ٣: ٣٩٧ . ١: ١٩٦.

(٣) الفتوحات المكية ٣: ٣٥٢

(٤) الفتوحات المكية ٣: ٤٧٣، ٢:٢٤١.

(٥) انظر الحاشية ١٤، ص ٤١، والحاشية ٣٤، ص ٥٠.

6. William R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, (Wipf and Stock Publishers, 1997) Vol. 1p. 367.

(٧) انظر الحاشية ٢٨، ص ٤٨.

8. See Rosemond Tuve, *Elizabethan and Metaphysical Imagery: Renaissance and Twentieth-century Critics* (University of Chicago Press, 1947). p. 159.

(٩) الفتوحات المكية ٢: ٤٢١ و ٤: ٣١٥.

10. Ernest Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Translated by Willard Ropes

Trask (London Routledge & Paul, 1953), pp. 303-307.

(11) Emmanuel Kant, *Critique of Judgment,* Translated, with an Introduction, by Werner S. Pluhar, (Hackett Publishing Company, 1987). p. 181-182.

(١٢) الصوفي، بتعبير الطوسي، «مغلوب على أمره تماماً، ومعذور فيما يصدر عنه في هذه الحالة من عبارات». انظر أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، (القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٧٩). ص ١٢.

(١٣) انظر الحاشية ٤٣ من الفصل الثاني، ص ٩٩

14. Stephen Hawking , *Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes, with an Introduction by Carl Sagan,* (Bantam Books, 1988), pp. 235,139.

(١٥) الفتوحات المكية ١: ٦٧٧.

الفصل الأول

«في البدء كانت الاستعارة»

صباحي لا يتفتّحُ عادة إلا في الغابة المجاورة للبيت. هنا في صمت الغابة ورطوبتها ورقص ظلالها وأنوارها يتريّضُ الناس مشياً أو هرولة. أما أنا فلا يعنيني من هذه الغابة إلا الاستسلام لرياضة الخيال. في عمق الغابة التي يقال إنها أقدم معبد عرفه الإنسان[1] تنهمر الأسئلة المرة عن الحياة والموت، والسماء والأرض، والولادة والخلق، واللذة والألم، والخوف والرجاء، وغير ذلك مما يعذبنا.

مع كل صباح جديد أكتشف معنى جديداً في نَصّ الغابة. فكل شجرة رسالة إلى السماء. ومع كل ربيع جديد تملأ أغصانُ الغابة رفوفَها بأحدث مؤلفات الأرض. أما في الخريف فأكاد أقرأ في كل ورقةٍ هاويةٍ من عُلاها قصةَ الخلق الأولى وهي تحُرق

مسافةً من عمر الموت. بل إنني كثيراً ما أرى أشجار هذه الغابة وأوراقها وخيوط الضوء المرتعشة حول أغصانها في كل كتاب أفتحه، وكل صفحة أقرؤها، وكل قصيدة أو موسيقا أسمعها.

هذا «التناص» الوَحْيَويّ بين «الطبيعيات» و«الإلهيات» يزيد من قناعتي بأن الخلق والإبداع توأمان من أم واحدة. فهذه المسافات البيض بين الكلمات المطبوعة، وهذه اللحظات من الصمت بين الجُمل الموسيقية والكلمات المسموعة لا يشبهها شيء أكثر من تلك المسافات ما بين أشجار الغابة. إنها أساس في بنية هذه الغابة النص وفي بنية هذا النص الغابة. مسافات لا يكتمل تصور الغابات وصفحات الكتب بدونها. فهي مادة أساسية في وجود كل ما نسمعه ونقرؤه ونراه، وهي ذات دلالة جوهرية في تلاحمٍ ما تحيط به هذه المسافات من أشجار وكلمات وألحان.

المسافة البيضاء بين كلمات النص، بهذا المعنى، ليست عدماً أو «لاشيئاً» كما قد نتوهم، بل هي عروق تسيل بالحياة بين خلايا الكلام أو الألحان كجذور أشجار الغابة، أي إنها شريك وجودي في زمانها ومكانها وإيحاءاتها. كلاهما يملأ حياة الآخر، ويمنحه ما يلزمه لوجوده ومعناه. «فأن تبقى صامتاً [كما يرى الفيلسوف الوجودي هايدغر Martin Heidegger] لا يعني أنك أخرس». (٢)

جرب أن تقرأ هذه الصفحة بصوت مرتفع وانظر كيف إن للمسافات البيض بين الكلمات وظيفة التنفس. فهي تعطي القراءة إيقاعها tempi وتهيىء القارىء، مع كل مسافة جديدة، لولادة جديدة. إنها الرحم التي ينعم بدفئها جنين المعنى ويكتمل خلقه. بدون هذه المسافات يبقى النص عماء أو كتلة صماء من حروف متلاصقة.

بدلاً من رتوب الانسياب تخلق المسافة لنا نقلة سحرية من زمن الكلام إلى زمن الوعي؛ توحد بين المنظور والمنتظر، وتضعنا في تجاذب عشقي بين ما غادرناه وما سنلقاه. فهي الحاضر دائماً بين الماضي والمستقبل؛ الحاضر الذي يمسك بيديه الاثنتين ماضي المعنى ومستقبله، وينقلنا من مغارة الذاكرة إلى أفق الحدس والتنبؤ. ولهذا- ربما - اشتقّت العرب «المسافة» من «سوف» و«التسويف» وجعلتها بمعنى البرزخ .

وكما الحال في البرزخ، فإن حياة النص لا تنقطع في هذه المسافة البيضاء بل تستجم وتنبض بالمجهول القادم لتُغْنيَ رحلة التوقع والمفاجأة والتوتر. وهذا، مثلاً، ما أدركته القصيدة الحديثة التي ثارت على عبثية المسافة بين الشطرين ورتوبها. بذلك تركت للشاعر تأليف موسيقا هذه المسافات في جُمَله الشعرية، بين النطق والصمت، على إيقاع النبض والرئتين، وهيأت له ما يُعينه على ضبط إيقاع التوقع والمفاجأة والتوتر.

موسـيـقـا هذه المسـافات وفـواصـلهـا المـتـنوعـة «لا تـنـاشـد الزمان الـنـفسي وحـسـب» -كـمـا يـذهب لـيـڤـي شـتـراوس Claude Levi Strauss بـل تـنـاشـد الـزمـان الـبـاطـني؛ زمـان الحـشـا visceral time. وهي :

> مـنـاشـدة لـيـسـت غـريـبـة عن عـالم الأسـاطـير، ذلك أن سـيـاقـهايأخذ بـالأنـفـاس... ولـهـذا، لا بـد لأي عـمـل غني بـالألحـان أن يـتـضـمـن مـسـافة من الـصـمـت مـنـاسـبـة لإيـقـاع القلب والرئتين(٣).

* * *

وإذن، إذا لم تـكـن هـذه المـسـافـة عدمـاً أو «لاشـيئـاً»، فـأيُّ شكلٍ من الـوجـود هيَ؟ هل علـيـنا أن نـكـون أنـبـيـا ء أو رؤيـاويين لـنـنصتَ إلى ما يـقـوله صـمتُـهـا ومـا يحـكـيه بـيـاضُـهـا؟ هل تـنـتـهـي المعرفة عند تلاشي الصوت أو خلف جدار الحرف؟ وهل العالم، فعلاً، هو كل ما هنالك؟

في رسـالـته حـول الرسـم *Treatise on Painting*، يـفـتـح لـيـونـاردو داڤـنـشي Leonardo da Vinci عـيـونـنـا على مـشـهـد مـثـالي من الـقـراءة الـرؤيـاويـة لما قـد نـظـنـه هـمـلاً أو خـواءً أو عـدمـاً أو «لاشـيـئـاً»؛ قـراءة تتنـزل على الـقـلب بآلاف الـصـور وتـرحـل به إلى فـضـاء لا نهائي من المعاني، فيقول:

> في جدار مـتـسـخ أو مـبـنيٍّ من حـجـارة مـخـتـلـفـة الأنـواع

يستطيع الفنان أن يرى مشاهد طبيعية؛ يرى جبالاً وأنهاراً وجلاميدَ صخرٍ وأشجاراً وسهولاً ووديانا عظيمة وهضاباً. إنه يكتشف ساحات حربية، ويرى وجوهاً غريبة مشوهة. ومن هذا الحشد الغامض من التكوينات يستوحي وفراً هائلاً من التصميمات والموضوعات الجديدة.(٤)

هذا يعني أن وجه الحجر في هذا الجدار ليس خواء أو عماء أو عدماً أو «لاشيئاً»، كما قد يبدو للبصر الحسير. وجهُ الحجر في عيون الرؤياوي مُتحفٌ للفنون، فردوسٌ من المعاني، ومكتبة كاملة تقرؤها بكل اللغات. هذه التكوينات المذهلة التي كشفت عن وجودها لعيون الرؤياوي في وجه الحجر لم يكن بين عدمها ووجودها إلا برزخ العيون. وهذا ما تعبر عنه رابعة العدوية بقولها «قلوب العارفين لها عيون/ ترى ما لا يراه الناظرونا»(٥). بعيون الرؤياوي العارف صارت تلك المعدومات في وجه الحجر موجودات قابلة للمعرفة ومنذورة للتجلي.(٦)

* * *

معظم ثقافاتنا الإنسانية اصطلحت على «وجودٍ-ما» أو «حقيقةٍ-ما» في هذا البرزخ بين الوجود والعدم؛ «حقائق» و«أشكال من الوجود» نسبوها إلى الأسطورة، أو إلى السحر، أو إلى الدين، أو إلى التعالي transcendence وغير ذلك من حقول الغيب والميثولوجيا واللاهوت والفلسفة؛ حقائق لم تكن

أبداً موضوعاً ممكناً للبحث العلمي والاختبار التجريبي. وفي المقابل لم تعرف إنسانيتنا إلى الآن علماً ينفي وجودها ويثبت أنها عدم مطلق.

كل هذه الحقائق التي تتجلى تكويناتها للرؤياوي في وجه الحجر أو في أي «وجود ممكن virtual» أو «عدم ممكن [الوجود]» هي تجربة معرفية خاصة جداً مع «وجود» ليس له وجود حسي[٧]، ولا سبيل إلى مشاركته إلا في تعبير صاحب الرؤيا كأنه -في لحظة الرؤيا- آدم هذه الأرض وآخر إنسان على وجهها. أما حين تنتقل عيون هذا الرؤياوي من وجه الحجر إلى وجه السماء فلا بد أن تتغير طبيعة هذه الحقائق من تكوينات بصرية إلى تجليات روحية أو وجودية يعود معها شاهداً على لحظة الخلق الأولى كأنه يراها ويسمعها ويلبي نداءها ويصبح مرآتها.

هنا في هذا البرزخ، حيث لا تجد المعرفة محسوساً تستند إليه، تعلن المعرفة عجزها عن تجاوزه لينطلق الرؤياوي العارف بعدها من قفصها وأغلالها متخطياً رقاب الحواس، ثائراً على عبودية الحرف، حراً في أجواء العرفان؛ «يريد الحرية من جميع الأكوان»،[٨] في كل جارحة منه عشق للكشف عما يتجلى في حضرة التعالي الذي يناجيه ويقرأ في سِفر جوارحه نجواه.

«في نفْسِه كتابُ ربه»! هذا هو الإنسان [العارف] كما يرى ابن عربي.[٩] بل إنه في إشارة لماحة إلى توأمة الخلق والإبداع

وتناص الطبيعة والفكر يعطي الإنسان معنى الفصول الأربعة التي لا تكتمل دورة الزمان إلا بها فيقول إن هذا الإنسان لم ينل أجنحة الكشف والإبداع أو ما يسميه «علم الجَوَلان في الملكوت» [ويعني: عالم الغيب](١٠) إلا لأن

> النشأة الإنسانية لما أنشئت ... أشبهت السَّنةَ في فصولها، وليس كمال الزمان إلا بفصول السنة.. فالإنسان -من حيث أخلاطه- سَنَةٌ، فهو عين الدهر الذي هو الزمان، [ولهذا] فله جولان في الملكوت.(١١)

أي إن الإنسان عرفاني بالطبيعة، يملك كل ما يلزمه لكي يكتشف كنوز الرؤى وغناها في نفسه أو في الملكوت، ولكي لا يقف أمام وجه الحجر أو وجه الحروف كأنه «ناطور» العدم.

* * *

في أوائل القرن الماضي كتب الشاعر النمساوي راينر ماريا ريلكه Rainer Maria Rilke رسالة إلى شاعر مبتدىء ينبهه إلى ما في نفسه من كنوز ويقول:

> كل ما حولك؛ كل ما [تراه] في حلمك من صور؛ كل ما في زوايا ذاكرتك هو ملك لعينيك.أما إذا ما بدا لك أن حياتك اليومية فقيرة جدباء فلا تلمها، بل لُمْ نفسَك أنك لست الشاعر الذي يستطيع أن يكتشف ما فيها من غنى.(١٢)

وهذا ما أدركه (قبل ريلكه) أهلُ العرفان[١٣] الذين تعالوا على الحواس، وثاروا على الحرف وعلومه وطقوسه وأوثانه. كان لابد لهم من رحلة خارج الرمل إلى غنى أنفسهم وغنى كثير من الثقافات والشعوب. وكان عليهم أن يطوروا نظرة عرفانية للوجود[١٤]، ورؤية متعالية لأنفسهم والعالم؛ معرفة سامية حرة من أغلال الحروف. بل إنهم فوق ذلك كله، صاغوا رؤية جامحة للإبداع فتَحَت لهم، وللشعر العربي بعامة، آفاق الخيال وكنوز الاستعارة والمجاز والرمز، وحررته من جماليات الجمل.[١٥]

كل وجود فردي في هذه العوالم العرفانية وجَدَ سكَنَه في استعارةٍ متفتحة على المتعالي ومتميزة، لا فرق فيها بين «أنا أفكر» و«أنا موجود». كلاهما منصهر في الآخر. كلاهما فعل وفكر معاً، عروج واستعارة في آن، ذلك أن رحلة الوجد، مهما أوغلت في السفر، لن تكون عرفانية ما لم تعرج بالعارف إلى سر الوجود، أي إلى وجود «المتعالي» في الوجد.[١٦] وهي بذلك تجربة إبداعية شخصية[١٧] حارّة تنبض بالحياة؛ رحلة بالأنا الملتهبة وجداً من الموقت إلى المؤبد (أو ما صار يُعبَّرُ عنه أحيانا بالفلسفة الخالدة perennial philosophy)[١٨].

«فالزمان والمكان وحدهما عاجزان عن الاقتراب من آفاق الأبدية». لهذا ربما يرى برتراند رسل Bertrand Russell أن أي حل للغز الزمان والمكان، إذا كان هناك فعلاً من حل، لابد أن

يكون وراء تخوم الزمان والمكان، ما يعني أن «الانعتاق من عبودية الزمان مسألة جوهرية للفكر».[١٩]

في هذه الرحلة بالوجد يتجلى للعارف طيف من أطياف المتعالي الذي يناديه ويجزيه على قدر استعداده. «فكل نَفَسٍ من هذا الكون له استعدادٌ لا يكونُ لغيرِه. وصاحبُ [هذا] النَفَس هو الموصوف بالوجد، [لهذا كان] وَجْدُه بحسب استعداده»[٢٠] لأن يسمع النداء، بل أن يسابقه ويتقدم عليه. إنه لا يكتفي بما هو كائن بل يرى في النداء صورة ما ينبغي له أن يكون. الاستعداد الطبيعي للوجد، كما يرى أفلوطين Plotinus «مَلَكَة يملكها جميع الناس، ولا يستعملها منهم إلا القليل».[٢١]

***

هذا الوجد المتحرق إلى وجود المتعالي هو خميرة الخلق المقدس. إنه مسكون بكل ممكن ومدهش. لكنه لا يستطيع أن يحيا أو يبدع إلا بهذه الكينونة العاشقة التي تتساءل عن منبع وجودها ومصبه.[٢٢] إنه «يأتي على القلب بغتةً، يَفجَؤه... [يأتي على القلب] مصادفةً من حيث لا يشعر صاحبه، فلا يدري بما يأتيه به... [يأتيه] بالأحوال المُفنِيَة له عن شهوده وشهود الحاضرين»[٢٣] بعد أن أفناه العشق عن كل ما سواه.

***

بالوجد والعشق، لا بالخوف والهلع، أو اللذة والطمع، تنشد

الكينونة العاشقة حبيبها المتعالي؛ المتعالي الذي لا يتوقف تصوره أو وجوده على شيء غيره.(٢٤) أما توسل الخوف والطمع إليه فهلهلة لمعناه، وتشويه لتعاليه، وأقوى دليل على الشك في كينونة وجوده. المتعالي هو ما نحب، لا ما نخاف. إنه ما يكون، لا ما نعرف.

ولكن، يبدو أن هناك كثيراً من الأشباح في مقابر الحروف التي لا يرى سكانها في المتعالي إلا الكوابيس. لهذا تبقى الاستعارة - في هذا السياق المقدس- ملكة التعبير، لا سيما أن هذا المتعالي الذي ليس له ثبات الموجودات ومحدوديتها يرفض القياس ويسمو على كل معنى.(٢٥) لك أن تسجن من تريد وما تشاء ـــ من سفر التكوين إلى القيامة ـــ؛ لك أن تسجنه في هذا الحرف إلا «هو». تعليبُ المتعالي أو رميه في هاوية الحرف و«تطويب» ذلك عِلماً مقدساً معصوماً ليس في حقيقته إلا تأليهاً للحرف. بل لربما كان ذلك من أشنع أشكال الوعي بالمقدس. فالمتعالي في سموه هو الموجود في ذاته وبذاته ، وهو كما يقول ابن عربي: «أحق أن لا يماثَل ،فماله من الصورة إلا الاسم[...] ارتفعت الأشكال والأمثال».(٢٦)

وإذن، كان لا بد للكتابة المقدسة من وثبة جمالية مواكبة للوثبة وراء تخوم المعرفة الموضوعية. وثبة أملاها العشق، يعلو بها العاشق المتحرر من عبودية الحرف نحو ذلك «الوجود الممكن»،

ونحو التلذذ بما ينكشف منه. وثبة تهيب به أن يكون مرآة عرفانه. هكذا ينفض عن وعيه غبار الحروف وأوهامها عن المتعالي، ويسمو بنفسه عن القناعة بأن «الوجود الممكن» هو كل ما في الحروف، أو إن هذه المعاجم والفهارس وعنعنات الموتى تتضمن معنى الوجود الكلي. كل ما يعنيه مما هو كائن في الحروف أنه الأرض التي ما وقف عليها إلا لينطلق منها إلى المتعالي، ولينتقل من التفكير فيه إلى الحياة فيه، أو حتى إلى الفناء، عشقاً، فيه. وبالطبع لا يمكن فهم هذا الفناء إلا على أساس أنه مشروع آخر للحياة. أي إنه اختيار أصيل. ولعل ما يجعل هذا المشروع الوجودي قابلاً للتصور على أفضل وجه هو أن العارف يستشعر التعالي بقلبه شعوراً يشكل أساس وجوده.
تلك الحروف ــــ لغة من يرحل عن نفسه ليعيش الاغتراب بعيداً عن نفسه في الزمان والمكان ــــ لا يرى فيها أهل الوجد إلا ناراً تأكل نفسها فلا يبقى من مُتعاليها إلا الرماد. فلطالما كانت هذه الحروف وما زالت تهدد وَجْدَ العارف(٢٧) بجهنمها، وَجْدَ الذي لا يتوقف عن الولادة ويجعل من نفسه هدية لنفسه، وهدية للمتعالي الذي يصبو إليه، عَلّه يبدع، فيما هو يحيا فيه ويفنى، عشقا، فيه.

***

كذا هو إذن طمعُ العاشق بالمتعالي المعشوق. ولن يبلغ أحد هذا

الشـأو حتى يُصبـح «مَجْلى لما أحبٌّ»،[٢٨] وراءَ حـجاب «أفقِ الحدَث» event horizon؛[٢٩] مَـجْلى يـتـضـمن مـعنى المخدع الوجودي الذي يـفرشه الحب وتـبلوره الاسـتعـارةُ للـوجودَيْن مـعاً. صـحيح أن الحب لـيس هو الـمَجْلى ولا المخدع لـكنه أفـضل بُراق يحمل الـعاشقين إلى «هناك». الحب الذي ينسج بـدفئه استعارة التـوحيد بين الـوجودَين يـسلب العـارفَ حَدّه وتـنـاهيه لـيـفنى في مـحبوبه قبـل أن ينـجليَ «أفقُ الحدثِ» ويـسقطَ في وجـوده من جديد، هاوياً من «هنـاك» إلى الحال التي انـتـقل عـنـهـا قـبـيل الوثبة.

الفناء عـشقاً «هناك» في ذلك الـوجود الـممكن، ثم الـسقوط في وجـود «الهـنا» من جديد، هو الذي يجعل استعارات هذا العاشق مرايا للمستحيل. إنه يقرأ في كل ما يراه «شِفرة» السماء،[٣٠] ما يملأ استعاراته بأعذب ما ذاق من خمرة المتعالي.

سيظل هذا الوجد «يأتي على قلبه بغتة». سيظل «يفجؤه؛ يأتيه مـن حيث لا يـشعـر، ولا يـدري بما يـأتـيـه». فـهـو لا يـسـتـطـيع الإفلات من نداء المتعالي للعروج نـحو عُلوٍّ أنـاه، والوصـول بها إلى «هـنـاك». وفي هـذا نـواجـه أعـجب أشـكال الحـريـة:الحـريـة القـدريـة. فـإذا أقصـيـنـا لغـة الموقت الزائل وغيرها من أعـشاب الحروف الـسـامة عن إدراك المؤبـد الخالد لن نـرى في هذا الـعروج نحـو المـتـعالي إلا نـزوعاً نـحو الحرية الـتي تضـيق عـليـها الـعبارة

ولاينجيها من أصفاد الظاهر إلا براعة الاستعارة.

الحرية هي تعبير العاشق عما تعكسه مرايا المستحيل من «هناك» في سَوْرة الوجد. حرية تجد ذاتها في هذا الوجد، وتعي ذاتها فيه أيضاً. ما يعني انها معللةٌ وليست اعتباطية، أو يمليها الخوف والهلع، أو اللذة والطمع. ففي اللحظة التي يأتي فيها الوجد على القلب بغتة ويفجؤه، ويأتيه بما لا يدريه، يدرك أهل الوجد أن هذه الأكوان اللامتناهية للحرية «كرامةٌ» بل «نعمة» لا يمكن فهمها إلا من خلال علاقتها بنداء المتعالي، ثم في سقوطها في وجودها من جديد. فحين يكون صاحب الوجد حراً في قدريته، إنما يرهن ذاته لهذه الحرية القدرية باختياره، ما يجعل اختياره وجودياً وكأنه أعاد خلق نفسه بنفسه، كما يريد لنفسه.

***

هذه الحرية التي يخافها عبيد الحروف مسألة عصية على البرهان؛ سر لا تلتقطه المفاهيم والتصورات، إذ لا دليل على هذه الحرية إلا في ممارستنا لها، كما يرى كانط Immanuel Kant.(٣١) لقد وجدوا في الحروف ما يجده عاشق العبودية في سلاسل الحديد. منها بنوا كنيستهم التي أجدبت الأرضَ واختزلت رحابةَ السماء. وهم، في هذه «المازوخية» المقدسة،(٣٢) يمشون في جنازة عقولهم، ويتركون لحروف الموتى أن تفكر عنهم. أما

الإبداع فلا يبقى له عندهم غير توابيت الآباء والأجداد.

ترى، هل لهذا أُهمِلتْ نظرياتُ أهل الوجد في الإبداع؟ ففي حديث ابن عربي عن «الفتوح»(٣٣)، مثلاً، تتألق أمام أعيننا واحدة من أقدم وأكثف وأجرأ رؤى الإبداع في تراثنا العربي، ما يمكن تسميته بمانيفستو الكتابة المقدسة. في أقل من أربع صفحات خلاقة ومتوهجة أرسى ابن عربي رؤية إبداعية طليعية اعتمدت التلقائية والتداعي الحر، وكشفت عن ثراء اللاوعي، ودرست حال النفْس لحظةَ المخاض، وتضمنت كثيراً من المتغيرات الجذرية اللازمة لإطلاق ثورة على حركة خلق الكتابة القديمة وجمالياتها.(٣٤)

لكن الثورة الأكثر جراءة تمثلت في إيثار الرمز والاستعارة على مفضوح العبارة. ففي تفسير هذه الانقلاب الجذري على مفهوم الكتابة القديمة يكشف الإمام القشيري في «الرسالة القشيرية» عن الأسباب الفنية والوجودية التي دعتهم إلى هذا الإيثار فيقول:

> إن كل طائفة لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم، تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها ... وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من بايَنَهم في طريقتهم

لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعةً بنوعٍ تكلُّفٍ أو مجلوبةً بضربِ تصرُّف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوبَ قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم.[٣٥]

***

هانحن إذن في حضرة المتعالي، نقرأ «شِفرة» تعاليه في رموز واستعارات تعبر عن اليقين الصوفي للعارف؛ يقينِ «الأنا» في «حريتها القدرية» العاشقة التي تجعل من وجود هذا المتعالي حاضراً في رمز واستعارة، وليس في كيان أو جسد.[٣٦]
هذه الأدوات التعبيرية الخلّبيّة، من رموز واستعارات، هي التي خطفت لنا صوراً برقية snapshots من ملكوت المتعالي، ووجدت فيها حريةُ العاشق ذاتها، وهي التي جعلت منه حضوراً في مرآة الوجود، أي حضوراً دون أن يصير وجوداً يفقد معه جوهر تعاليه. فالاستعارة (مرآة المستحيل) حاضرةٌ بين الوجود والمتعالي كشعاع يصل السماء بالأرض، ومنذورة لدفع بلاء عبيد الحرف عن أهل الوجد.[٣٧] وقد كان هذا من أسباب تفادي ظاهر الحرف في السلوك إلى المتعالي، ومن مغويات الخروج من ضيق المعرفة إلى رحابة العرفان. يقول ابن عربي، مثلاً:

يارُبَّ جوهرِ علمٍ لو أبـوح به / لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجالٌ مسلمون دمي/ يرون أقبح ما يأتونه حسنا.[٣٨]
إيمانـهم بمطلق الـتعـالي، الـذي «لـيس كـمثـله شيء»، هـو الذي ألجـأهم إلى الإشارة والمجاز والـرمز والاستـعـارة. فالـصفة -سـلبيـة كـانت أم إيـجـابـيـة- لا تـكـشف عـنه.[٣٩] كـيف وهـو مـحـتـجب خارج الـشكـل والـصورة، ولـيس بينه وبـين حروفنا وعـقولـنا قاسم مـشـتـرك؟ كـيـف وهـو لـيس بـوجـود ولا عـدم، ولا يـشـار إلـيه بـ«هذا» و«ذاك»؟ كـيف وسره محـجوب عن الحرف، ممتـنع على الـتـصـور، مـسـتـحـيـل عـلى الـتـعـقـل؟ إنه لـيس إلا «مـا هـو عليه»...فقط! ويقيـناً، إنه لا ينتظر منا طقوساً أو رسوماً أو مـديحاً أو رياضـات أو دعاية أو تبشيراً أو فتـوحاً أو سفك دماء تـمـتـهن تـعـالـيه وتـنـسب إلـيه رغبـات قـيـصـر خـرافي مـريض بالبارانويا والغرور ومسكون بالعدم.

***

كل عروج بـالأنا إلى مـلكوت ذلـك البُعـد المستـحيل «هـناك» هو عروج بالتعبير من الحرف إلى الاستعـارة التي تجعل من المتعالي حضوراً. فهي إذن تفنى في ما تعنيه وتبقى قيمتها في تعاليها على التعليل والتفسير. استعارة لا تعطيك نفسها إلا في «أفق الحدث» عـلى شـواطىء المتـعـالي حيث آلاء الـكـون، من مـجراته إلى ذراته، تنام في مخدع مراياها. أما قراءتها فلا تُنال إلا في

تأملٍ نشعر معه أننا نرحل في قرارة الوجود. وهي لا تتحدث إلا لمن لديه استعداد لأن يسمعها بخيال أقرب إلى الفراسة وكأنه يخلقها من جديد.(٤٠)

عندها تنقلك إلى البرزخ الذي عرج منه العارف إلى «هناك». عندها تُشرع لك نافذة مفتوحة على كثافة الوجود، حيث المتعالي قبس لا تكاد تخطفه العين حتى يتوارى في حركة لا يشبهها إلا دلال المعشوق. عندها تسحرك أمام مرآتها: مرآة الحاضر الغائب، المشرق الآفل الذي ترعش به كل جوارحك دون أن تراه أو تلمسه. إنها صلاة المؤمن التي تدنيه من ذلك البُعد المستحيل «هناك»، بحسب خشوعه في هذه الصلاة. أما حين تكون الصلاة تلاوة تتساقط فيها الكلمات من طرف اللسان فإن حروفها تبقى جسراً معلقاً من طرف واحد عند هاوية الحيرة والشك. «الصلاة ليست سؤالاً أو طلباً. إنها وجد الروح. ومن الأفضل أن يكون للإنسان في صلاته قلب خاشع لا ينطق من أن تكون له كلمات بلا قلب».(٤١)

لكل هذا كان العروج من الحرف ومفضوح العبارة إلى الرمز والمجاز والاستعارة صَلاةَ هذا العارف ذي القلب الخاشع؛ صلاةً لم يكتف فيها بتأسيس رؤيا ثورية للمتعالي بل مضى أكثر من ذلك ليؤسس رؤيا وجودية متعالية للكتابة المقدسة.

هوامش وملاحظات الفصل الأول

1. William Cullen Bryant, *Poems, by William Cullen Bryant,* 1794-1878. (New York: Harper and Brothers, 1836), p. 39.

أما البيت فالمقصود به بيتي في ضواحي واشنطن العاصمة أو في ضواحي بوسطن التي انتقلت إليها عام ٢٠٠٢.

(٢) في كتابه «الوجود والزمان»، يشير الفيلسوف الوجودي مارتن هايدغر إلى هذه المسألة في الفقرة ٣٤ فيقول: «أن تبقى ساكتاً/ صامتاً لا يعني أنك أخرس. على العكس. فإذا كان الإنسان صامتاً لا يعني أن ليس لديه ميل إلى الكلام، ولا يدل أبداً على أنه سيبقى صامتاً. كذلك [الأمر مع] الإنسان الذي اعتاد بالطبيعة أن لا يكثر من الكلام ... ثم إن من لا ينطق بشيء لن يستطيع أن يبقى ساكتاً عندما يجب أن يتكلم... إن المسكوت

عنه هو نوع من الكلام». انظر:

Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, (New York, Harper, 1962), p. 208.

وفي هذا ينسب الشاعر الراحل محمود درويش للصمت أثراً في حياته الشعرية فيقول: « قد يكون منشأ شعري من الكلام الصامت والمخزون لأمي» انظر:عباس بيضون، «تأثر شاباً بنزار قباني وانحاز إلى السياب. محمود درويش للوسط من حق الشاعر إعلان الهزيمة». (الحياة اللندنية ، نقلاً عن «الوسط»، عمّان، ٢٥ أيلول ١٩٩٥).

وفي هذا السياق أيضاً يروي الإمام القشيري عن أبي بكر الفارسي أن المرء «إذا كان ناطقاً فيما يعنيه، وفيما لا بد منه فهو في حد الصمت» انظر:

أبو القاسم [عبدالكريم] القشيري، الرسالة القشيرية، (القاهرة، دار جوامع الكلم، ١٤٢٨ هـ)، ص ١٥٣.

وكذلك ينسب الشهرستاني لابن سينا قوله: «حكايةً عن أرسطاطاليس: كل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورة. و إمكان الوجود ليس هو عدماً محضاً، بل هو أمرٌ ما ، له صلاحية الوجود و العدم. و لن يُتصور ذلك إلا في مادة». انظر:

[محمد بن]عبدالكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفريد جيوم ، (القاهرة مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩)،

ص. ٣٠.

3. Claude Levi Strauss, *The Raw and the Cooked*, (New York, Harper & Row, 1969), p. 16.

4. Alexander Cozens, "A New Method of Assisting the Invention in Drawing Original Compositions of Landscape," in Joshua Charles Taylor, *Nineteenth-century Theories of Art*, (Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1989), p. 65.

أما ابن عربي فيقدم رؤية لفكرة الخلق والإبداع أكثر تطوراً، فيرى أنها خلقٌ من وجودٍ لا نُدركه إلى وجود ندركه. فما يُخلقُ إذن لم يكن عدماً بل كان في ظاهر الأمر ما يسميه ابن عربي بالعدم الإضافي. ثم يقول: «ولما كان الإمكان [إمكان الوجود] لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه... لابد أن تتصف بأحد الممكنين من وجود وعدم» . هذا الوجود [المخلوق أو المبدَع] هو من الصور الثابتة في علم الخالق.

محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية (دار الكتب العربية الكبرى بمصر، ١٣٢٩ هجرية)، ٣: ١٩٣ و ١: ٩١.

(٥) عبدالمنعم الحفني، العابدة الخاشعة رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، (القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩٦)، ص ٥. وعبدالرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،

١٩٦٢)، ص ١١٧ وللأبيات تتمة تقول: «وألسنة بسرٍ قد تناجى / تغيب عن الكرام الكاتبينا / وأجنحة تطير بغير ريش / إلى ملكوت رب العالمينا / فتسقيها شراب الصدق صرفاً / وتشرب من كؤوس العارفينا». والقصيدة منسوبة أيضاً إلى الحلاج. وهي في ديوانه. انظر: أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، ديوان الحلاج ويليه كتاب الطواسين. (منشورات الجمل، ٢٠٠٧)، ص ٩٣-٩٤. أما ابن عربي فقد أشار إلى هذا العدم الممكن في «إنشاء الدوائر» وصنفه في أربع مراتب، فقال: «إذا ثبت عين الشيء أو انتفى فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معاً... فإن قيل كيف يصح أن يكون الشيىء معدوماً في عينه يتصف بالوجود في عالم ما أو بنسبة ما، فيكون موجوداً في عينه معدوماً بنسبة ما؟ فنقول: نعم لكل شيء في الوجود أربع مراتب: وجود الشيء في عينه... ووجوده في العلم... ووجوده في الألفاظ... ووجوده في الرقوم». (محيي الدين ابن عربي، إنشاء الدوائر (ضمن مجموعة رسائل بعنوان عنقاء مغرب)، اعتنى به الدكتور عاصم ابراهيم الكيالي، (بيروت، دار الكتب العلمية ٢٠٠٩)، ص ١٤١.

(٦) ينسب فخر الدين الرازي إلى بعض فلاسفة المعتزلة (منهم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي، وأبو الحسين الخياط، والقاضي عبدالجبار بن أحمد) قولهم: «إن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وإن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة». وهذا يعني أن الخلق [الإبداع] عندهم يتجلى في منح

الوجود لهذه المعدومات الممكنة. انظر:

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي. محصل افكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه طه عبدالرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية)، ص ٥٩.

(٧) الخلق الفني والعلمي كلاهما وليد آلية واحدة. ما يختلفان فيه هو الدليل والبرهان. ليس هنالك من عمل فني يحتاج إلى برهان، وليس في تاريخ الفن معيار موضوعي لقياس العمل الفني أو البرهنة عليه. كل ما يحتاجه العمل الفني هو أن يتلقاه جمهور معين ذات يوم بالقبول. وعلى عكس الخلق العلمي المحكوم بالقوانين الطبيعية ذات الشمول والإطلاق فإن العمل الفني لا يتصف بالشمول والإطلاق. ولعل أول من تنبه إلى هذه المسألة في تراثنا العربي الشاعر البلاغي الأندلسي اللماح حازم القرطاجني [ت. ١٢٨٥] في كتابه الفريد المتميز «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» حيث أشار إلى أن الشعر «يفارق البرهان والجدل والخطابة بما فيه من التخييل والمحاكاة». انظر:

أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ٧١. وكان الأنثروبولوجي وايت Randall White قد ذهب إلى أن الصعوبة في هذه البرهنة أو التعريف كانت من أكبر المصاعب في توضيح أصل الفن. انظر

Randall White, "Beyond Art: Toward an

Understanding of the Origins of Material Representation in Europe," *Annual Review of Anthropology*، Vol. 21, (October 1992), 537-564.

وفي النهاية نحن أمام معرفة يقول عنها سقراط إنها «لا تستخدم شيئاً يدرك بالحواس أبداً. بل لا تستخدم إلا خالص المُثُل ideas، لتنطلق منها إلى مُثلٍ أخرى، ولتصل في النهاية إلى [عالم] المثل». انظر:

Plato, *The Republic* , 511 C., cited by Robert Scott Stewart , in "The Epistemological Function of Platonic Myth," *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 22, No. 4 (1989), p. 272.

وترجمة ideas بـ «المثل» هي ما اعتمده العلامة جميل صليبا في المعجم الفلسفي. وهي هنا، بشكل خاص، ترجمة دقيقة نظراً لوقوعها في سياق نص من الفلسفة الأفلاطونية. انظر:

جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، مادة «مثال»، ٢:٣٣٥.

(٨) الفتوحات المكية، ٣: ٣٩٧ ، ١: ١٩٦.

(٩) الفتوحات المكية، ٣: ٣٥٢. هنا يقول ابن عربي: «القلب محل الصور الإلهية» (الفتوحات المكية، ٤: ٢١٤). ويقول في سياق آخر: «عندما يصل القلب إلى مرتبة الكمال لا يتقيد بعقد مخصوص، بل يصبح هيولى

لصور المعتقدات كلها». انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، (بيروت، دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ص ٨٩.

(١٠) عن تفسيره الملكوت بعالم الغيب انظر الفتوحات المكية ، ٢:٢٤١.

(١١) الفتوحات المكية ، ٣: ٤٧٣.

12. Rainer Maria Rilke, *Letters to a Young Poet,* translated by M. D. Herter Norton, (New York, W. W. Norton, 1954), pp. 19-20.

(١٣) النظر الحر في الآية «وفي أنفسكم أفلا تبصرون» (٥١: ٢١)، والآية «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»(٤١:٥٣)، والآية («يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية» (٨٩: ٢٧-٢٨)، والحديث المعتمد عند أهل العرفان: «من عرف نفسه عرف ربه» (ويتكرر كثيراً في الفتوحات المكية)، يمكّننا من فهم الروح العامة التي يتصف بها أهل العرفان وكيف جعلوا من عرفانهم الإيثوس ethos الذي طوروا به فهم الدين والإبداع عند المسلمين. ولعل أبرز من يميز هذا الاتجاه، نظرياً، ابن عربي في «الفتوحات المكية» والسهروردي في «حكمة الإشراق».

(١٤) حديث ابن عربي عن ما يسميه الأعيان الثابته [المعدومات أو الماهيات] ليس إلا تأسيساً عرفانياً لتجربة فردية في الوجود [والابداع] يذهب فيها إلى الاعتراف بعالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء؛ عالم سابق على عالم الحس الذي توجد فيه الموجودات.بذلك يمكن تعريف الخلق والإبداع بأنه منح الوجود لهذه الأعيان الثابتة أو المعدومات/ الماهيات. فانطلاقاً من الآية

«وإن من شيء إلا عندنا خزائنه» (١٥: ٢١)، وتفسيراً لما يسميه بالعندية يقول: «إن الله جعل عنديته ظرفاً لخزائن الأشياء. ومعلوم أنه يخلق الأشياء ويخرجها من العدم إلى الوجود. وهذه الإضافة تقضي بأنه يخرجها من الخزائن التي عنده، فهو يخرجها من وجود لم ندركه إلى وجود ندركه. فما خلصت الأشياء إلى العدم الصرف، بل ظاهر الأمر أن عدمها من العدم الإضافي، فإن الأشياء في حال عدمها مشهودة له، يميزها بأعيانها مفصلة بعضها عن بعض، ما عنده فيها إجمال. فخزائنها، أعني خزائن الأشياء التي هي أوعيتها المخزونة فيها، إنما هي إمكانات الأشياء ليس غير ذلك. لأن الأشياء لا وجود لها في أعيانها، ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلاً ثبوتياً. ثم لما ظهرت في أعيانها وأنزلها الحق من عنده أنزلها في خزائنها، فإن الإمكان ما فارقها حكمه. فلولا ما هي في خزائنها ما حكمت عليها الخزائن. فلما كان الإمكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه لم يزل المرجح معها، لأنه لابد أن تتصف بأحد الممكنين من وجود وعدم. (الفتوحات المكية ٣: ١٩٢-١٩٣). وكان فلاسفة الاعتزال قد سبقوا ابن عربي إلى القول بشيئية المعدومات، ففي «القاعدة السابعة في "المعدوم هل هو شيء أم لا"»، يروي الشهرستاني في نهاية الإقدام في علم الكلام أن «الشحّام من المعتزلة [هو الذي] أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين، وأثبت له خصايص المتعلقات في الوجود... وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة» انظر: [محمد بن] عبدالكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفريد جيوم،

(القاهرة مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩)، ص ١٤٦.

(١٥) ... وفتحت لعبيد الحرف شهوة تكفير هؤلاء المبدعين وقتلهم بتهمة الكفر، وكان من أبرز ضحاياهم أبو منصور الحلاج والسهروردي.

(١٦) الفتوحات المكية ، ٢: ٥٣٨.

(١٧) يرى اللاهوتي الوجودي پول تيليك Paul Tillich أن التجربة الشخصية لا تعني علاقة شخص بشخص. ولا تعني أن الله صار شخصاً بل تعني أنه صار أساس كل ما هو شخصي. الوجه الآخر لهذه العلاقة يتمثل في الرموز. ولهذا يمكن القول إن الله [في هذه التجربة الروحية] «مطلقٌ شخصيٌّ» حين يكون «حضوراً مطلقاً»، وأن الشخصنة والحضور متجذران في الحياة الروحية. أما الله فقريب من كليهما فيما هو متعال عليهما.

Paul Tillich, *Systematic Theology,* (Chicago University Press, 1951-63), 1: 244,245.

في هذا السياق، يصبح التصوف والكتابة المقدسة حاجة فطرية لفهم السماء وعلاقة الإنسان بهذه السماء.انظر

Owen C. Thomas, "Tillich and the Perennial Philosophy," *The Harvard Theological Review,* Vol. 89, No. 1 (Jan., 1996), p. 86.

اكثر من ذلك، فإن هكسلي يصف التصوف بالدين ويعتبره مشاركة روحية مع الله؛ مشاركة هي في أساسها وجوهرها دين.

Conrad Watt, *Aldous Huxley,* edited by Donald Watt, (Routledge, 1997), p. 367.

(١٨) نظرة فلسفية دينـية تنسب إلى الفيلسوف الألماني ليبنتز Leibniz ثم إلى التومائية الحديثة neo-Thomist التي تبنتها وأرست قواعدها. وقد عنت لهم تطويراً للأرسطية المنقحة بعناصر أفلاطونية حديثة، نقلها مفكرون عرب في عصر النهضة إلى الغرب.

W. R. Inge, "The Perennial Philosophy," *Philosophy,* Vol. 22, No. 81 (Apr., 1947), pp. 66-70.

ويرى أوون توماس Owen C. Thomas أن البديل الفلسفي الديني الأول لليهودية-المسيحية في الغرب كان الفلسفة الخالدة بأشكال مختلفة. ويقول: إنها النظرة الفلسفية الدينية المتجسدة بالأفلاطونية الحديثة والفيدانتا Vedanta والأسس الفلسفية للغنوصية وما يسمى «الحكمة الإلهية» theosophy [العابرة للأديان والمعتقدات وتيارات التصوف]. ويذكر عدداً من أهم نجوم هذه الفلسفة الخالدة في العصر الحديث، منهم رينيه غينون Rene Guenon، وفريثجوف شوان Frithjof Schuon، وسيد حسين نصر S. H. Nasr، وهستون سميث Huston Smith.

Owen C. Thomas, "Tillich and the Perennial Philosophy," *The Harvard Theological Review,* Vol.

89, No. 1, (Jan., 1996), pp. 85-98 .

وللمزيد عن «الفلسفة الخالدة»، يمكن مراجعة كتاب ألدوس هكسلي

Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West*, (Harper Perennial, 2009).

19. Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World: As a Field for Scientific Method in Philosophy*, (Cornell University Library, 2009) p. 166.

وفي دراسته عن ثلاثة من متصوفي القرون الأوربية الوسطى يقول رونالد پيش Ronald Pietsch إنهم عبروا عن رؤاهم الروحية للمتعالي بالصور القوية... التي يبدو أنها تحررت من الزمان والمكان غير القادرين على الإمساك بالأبدية. إنها لا تستطيع أن تُعرّني روعة تلك الأبدية إلا حين تُصعق بومضة من نورها، إن ضوء الأبدية هو الذي يسمح برؤية تعاليم هؤلاء الميتافيزيقيين والمتصوفة الكبار كوحدة واحدة على الرغم من أنهم عاشوا في أزمان متباعدة. انظر:

Roland Pietsch, "The Spiritual Vision: Meister Eckhart, Jacob Boehme and Angelus Silesius," *Studies in Comparative Religion*, 13: 3 & 4. , 1979. (www.studiesincomparativereligion.com) p. 1.

(٢٠) يبدأ ابن عربي «الباب ٢٣٧ في الوجود» بأبيات يلخص فيها نظرته،

فيقول: «وجود الحق عين وجود وجدي / فإني بالوجود فنيتُ عنه /وحكم الوجد أفنى الكلَّ عني / ولا يدرى لعين الوجد منه / ووجدان الوجود بكل وجه/ بحال، أو بلا حال، فمنه». الفتوحات المكية ، ٢: ٥٣٨.

21. William R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, (Wipf and Stock Publishers, 1997), Vol. 1, p. 367.

(٢٢) تعبر «رسالة الطير» المنسوبة للإمام الغزالي على لسان الطير عن هذا الوجد الكامن بوجود المتعالي (ويرمز له بالعنقاء) وعن هذه الكينونة العرفانية العاشقة التي تتساءل عن منبع وجودها ومصبه. انظر: الجواهر الغوالي من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي (القاهرة، المطبعة العربية بمصر لصاحبها خير الدين الزركلي ، على نفقة محي الدين صبري الكردي، ١٩٣٤)، ص ١٤٣- ١٥١.

(٢٣) الفتوحات المكية ، ٢: ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧. وفي سياق حديثه عن الوجد يفسر فكرة «الفجاءة» فيقول :« إن نظير الوجد في الأحوال عند القوم مجيء الوحي إلى الأنبياء، يفجؤهم ابتداء»، ٢:٥٣٧.

(٢٤) «ارتفعت الأشكال والأمثال...وتبين أنه لم يكن معلوماً في وقت الاعتقاد بأنه كان معلوماً لنا، ولم يحصل في العلم به أمر ثبوتي، بل سلبٌ محقق... فلا كيف، ولا أين، ولا متى ، ولا وضع، ولا إضافة، ولا عرض، ولا جوهر، ولا كم... فلمن نراقب وما ثم من يقع عليه عين ولا من يضبطه خيال؟» . الفتوحات المكية ، ٢:٢١١.

لكن عبيد الحرف تجاوزوا هذا التنزيه وشخصنوا المطلق، فقالوا إن له

«كرسياً يقعد عليه يوم القيامة ليفصل القضاء بين خلقه» وأنه يُدني هذا وهذا من الناس ويستجويه، وأن الناس يكلمونه ويزورونه، وأنه يضع قدمه في النار، وأن صورة آدم هي صورته، وأنه يمسك السموات والأرض بأصابعه، وأن له يدين ورجلاً وقدما ووجهاً وعيناً وأصابع، وأن عنده ميزاناً [له كفتان ولسان] يمسكه بيده ويزن به الناس ويزن كلماتهم وأعمالهم، وغير ذلك مما لا يعنيني الخوض في سرد تفاصيله وأسماء نجومه. أما من شاء الاطلاع فأنصح له بقراءة كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تأليف إمام الأئمة أبي بكر محمد بن اسحق بن خزيمة، تحقيق الدكتور عبدالعزيز بن ابراهيم الشهوان (الرياض، دار الرشد، ١٩٨٨). وعن كفتي ميزان الله ولسانه معاني القرآن وإعرابه للزجاج أبي اسحق ابراهيم بن السَّري، شرح وتحقيق عبدالجليل عبده شلبي، (القاهرة، عالم الكتب)، ٣:٣٩٤. وقد بلغت هذه الشخصنة ليد الله وأصابعه وميزانه لدى عبيد الحروف مستوى ساتيروكياً مؤذياً للذوق والعقل. من ذلك مثلاً ما يرويه ابن أبي الدنيا عن رجل رجحت أعماله في ميزان الله يوم الحساب ودخل الجنة لأن فرسه التي نفقت في الحرب وُضعَت معه في كفة الميزان ورجحتها. انظر:

ابن أبي الدنيا (عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان القرشي)، كتاب المنامات، دراسة وتحقيق عبدالقادر أحمد عطا، (مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٩٩٣)، ص ٦٠.

(٢٥) ابن عربي يلخص المسألة في جملة لماحة يقول فيها: «طريق الله لا تدرك

بالقياس، لأنه كل يوم في شأن». انظر الفتوحات المكية، ٢: ٥٣٨.

(٢٦) الفتوحات المكية، ٢: ١٦٧، ٢١١.

(٢٧) ...ووجوده، أحياناً.

(٢٨) في تفسير الآية «إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» (٣١:٣)، يروي ابن عربي قصة ينهيها بقوله: «إن الله محب لي في هذه الساعة لكوني مَجْلى لما أحب، وهو ناظر إلى محبوبه، ومحبوبه ما أنا عليه» (الفتوحات المكية، ٢: ٤٩٨. ثم يقول في مكان آخر «فمن رزقه أن يحبه كحبه إياه أعطاه الشهود ونعمه بشهوده... فالمحبون من العالم كإنسان العين من العين». ذلك أن كل «المخلوقين مِنَصّات تَجلّي الحق فودادهم ثابت. فهم الأوِدّاء وهو الودود». (الفتوحات المكية، ٤: ٢٦٠). هذه المنصة «مجلى الأعراس وهي التجليات الروحانية» (الفتوحات المكية، ٢: ١٣٠) لكل اسم إلهي. ويرى أحد ألمع متصوفة القرون الوسطى الأوروبية إيكهارت Meister Eckhart أن عين الروح لا ترى الله بل ترى جوهر الألوهة لأنه كامن فيها. ويحدد لهذه الرؤية خمس خصائص، الأولى أنها تفصل [العارف] عن «الهنا» و«الآن»، والثانية أنها فريدة ليس لها ما يشبهها، والثالثة أنها صافية نقية ليس هناك ما يشوبها أو يكدرها، والرابعة أنها تعمل وتبحث في نفسها، والخامسة أنها صورة الله في الروح التي هي نَفَس الله... ولكي تحصل هذه الرؤية يجب أن تصبح الروح مرآة صافية لعرفان الألوهة.

Meister Eckhart: *An Introduction to the Study of His*

Works with an Anthology of His Sermons, selected, annotated and translated by James M. Clark. (London, New York , Nelson, 1957), p. 178.

(٢٩) تخوم كونية (زمكانية) تحيط بالفجوة السوداء black hole لا ينفذ منها شيء. ولهذا تحجب الملاحظ عما يجري فيها أو وراءها، وليس بإمكان الضوء المنبعث منها أن يتجاوزها. (على الرغم من أن عالم الفيزياء الكونية ستيفن هوكنغ Stephen Hawking يشكك في وجودها). انظر:

Zeeya Merali, "Stephen Hawking: 'There are no black holes'," *Nature* (24 January, 2014).

(٣٠) في إشارة للآية: «وإن من شيء إلا يسبح بحمده» (١٧:٤٤)، يقول ابن عربي: [أهل الوجد] «هم في سماع من الحق في كل ناطق في الوجود. وما في الكون إلا ناطق... سواء كان ذلك في نغم أو غير نغم، وبصوت أو غير صوت، فيفجؤهم أمر إلهي... يفنيهم عن شهودهم أنفسهم وعن شهودهم أنهم أهل وجود، وعن شهود كل محسوس»، (الفتوحات المكية، ٢: ٥٣٧).

31. Jonathan Rée, J. O. Urmson (editors), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy,* (Routledge 2005) p. 194.

(٣٢) على الرغم من أن المازوخية masochism مرتبطة لدى العامة

بالشذوذ الذي يبحث عن السعادة في الألم والعذاب فإن هذا المرض، في إطار أوسع، يشير إلى شخصية منخورة بالاستسلام والخضوع والاتكال على الغير. ولعل أكثر عناصر هذا المرض فانطازية هو شعور المبتلى به بأنه عجينة من العبودية بين يدي سيد طاغية جبار، وأنه مسلوب الإرادة والفكر، بلا حول ولا طول، وأنه خاضع بلا قيد ولا شرط لهيمنة الغير.

أنظر في هذا:

Stuart L. Charme, "Religion and the Theory of Masochism," *Journal of Religion and Health*, Vol. 22, No. 3 ,(Fall, 1983), p. 222; Horney, K., *The Neurotic Personality of Our Time*. (New York, W. W. Norton, 1964), p. 274.

(٣٣) انظر «الباب السادس عشر ومائتان في معرفة الفتوح وأسراره»، الفتوحات المكية، ٢:٥٠٥-٥٠٨.

(٣٤) صحيح أن ابن عربي نثر نظريته الإبداعية بين سطور آلاف الصفحات التي كتبها لكنه، في اعتقادي، أجْمَلَ بنيتَها بكثافة حارة ومتوهجة في باب «الفتوح» الذي رسم فيه البنية الإبداعية لثلاثة أنواع منه هي: فتوح العبارة، وفتح الحلاوة، وفتح المكاشفة. وهنا سأقتطف منها بعض ملامحها:

* «لا يمكن لصاحب «فتوح العبارة» أن يصور كلاما في نفسه، ويرتبه بفكره، ثم ينطق به بعد ذلك، بل [يجب أن يكون] زمانُ نطقه زمانَ

تصوره لذلك اللفظ الذي يعبر به عما في نفسه زمانَ قيام ذلك المعنى في نفسه وصورته... ويكون التنزل على هذا الفتح من المرتبة التي نزل فيها القرآن».

* «مهما تصور المتكلم المعبر عما في نفسه ما يتكلم به قبل العبارة، ويرتب التعبير عن الأمر في نفسه ويحسّنه ويتمعنه بحيث أن يحسن عند كل من يسمع تلك العبارة فليس هو بصاحب فتح فإنه من شأن الفتوح أن يفجأ ويأتي بغتة من غير شعور».

* « من علامة صاحب هذا الفتح عند نفسه استصحابُ الخشوع وتوالي الاقشعرار عليه في جسده، بحيث أن يحس بأجزائه قد تفرقت. فإن لم يجد ذلك في نفسه فيعلم أنه ليس ذلك الرجل المطلوب ولا هو صاحب هذا الفتح».

* «من حقيقة صاحب هذا الفتح شهودُ ما يعبر عنه وشهودُ من يسمع منه وبما يسمع منه، فيعطيه من العبارة ما يليق بذلك السمع الخاص. فإن لم يكن بهذا الوصف فليس هو بصاحب فتح في العبارة».

* «فتح الحلاوة في الباطن... فهذه الحلاوة وإن كانت معنوية فإن أثرها عند صاحبها يحس به كما يحس ببرد الماء البارد. وصورة الإحساس بها كصورة الإحساس بكل محسوس. وطريقها في الحس من الدماغ ينزل إلى محل الطعم، فيجدها ذوقا، فيجد عند حصول هذا الذوق استرخاء في الأعضاء والمفاصل، وخدرا في الجوارح لقوة اللذة واستفراغا لطاقته. ومن أصحاب هذا الفتح من تدوم معه هذه الحلاوة ساعة ويوما وأكثر من

ذلك. ليس لبقائها زمان مخصوص... فإذا ارتفعت زال ذلك الخدر من الجوارح. وهذه الحلاوة لا يمكن أن يشبهها لذة من اللذات المحسوسة، لأنها غريبة لكونها معنوية في غير مادة محسوسة، فما تشبه حلاوة العسل ولا حلاوة الجماع ولا حلاوة شيء محسوس».

الفتوحات المكية ، ٢: ٥٠٣ -٥٠٨.

ومن المفارقات هنا أن شعر ابن عربي هو أسوأ تطبيق لنظريته (في التلقائية والتداعي الحر، على الأقل)، وخاصة في ترجمان الأشواق الذي وضع لمفرداته «قاموساً» حائر المعاني في ما سماه «ذخائر الأعلاق» طلب من القارىء في مقدمته أن يهتدي به في فهم قصائده. ونظم في ذلك شعراً قال فيه: «كل ما أذكره مما جرى / ذكره، أو مثله، أن تفهما / منه أسرار وأنوار جلت/ أو علت جاء بها رب السما / لفؤادي أو فؤاد من له/ مثل مالي من شروط العلما / صفة قدسية علوية/ أعلمت أن لصدقي قدما / فاصرف الخاطر عن ظاهرها/ واطلب الباطن حتى تعلما». كذلك فقد خيّر القارىء أحيانا بين معنيين لمفردة واحدة وترك له أن ينتقي «إما هذا» «أو هذا»، وتعسف أحياناً في تفسير مفردات إباحية بدلالات روحانية لاتمت إليها بصلة. وقد أحسن الدكتور زكي نجيب محمود في دراسة هذه الظاهرة. أنظر: زكي نجيب محمود، «طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق»، في الكتاب التذكاري: محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ١١٦٥-١٢٤٠ م، أشرف عليه وقدم له الدكتور ابراهيم بيومي مدكور. (دار الكتاب العربي للطباعة والنشر،

١٩٦٩)، ٦٩-١٠٤.

(٣٥) القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٩٠. وفي مقدمة رسالته شق الجيب يقول ابن عربي «فهذه الأسرار أجرى الله العادة عند أهل هذه الطريقة أن لا يأمنوا أحداً على كلامهم. ثم إنه يستشهد ببيت منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني يقول فيه حين سئل عن «الاستواء»: «جئتماني لتعلما سر سعدى / تجداني بسر سعدى شحيحا / إن سعدى لمنية المتمني / جمعت عفة ووجها صبيحا». انظر رسالة شق الجيب في رسائل ابن عربي ، تحقيق سعيد عبدالفتاح (مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٢)، ص ٢٨٥. وعن بيتيْ السمعاني، انظر إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي (هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، المجلد ١٦، أحداث سنة ٤٨٩[هـ]، ص ١٦٠.

(٣٦) في كتابه شجاعة ان تكون *The Courage to Be* يرى اللاهوتي الوجودي پول تيليك Paul Tillich أن التعبير الأسمى عن علاقة الإنسان بجذور وجوده هو الرمز، رمز مستمد من بنية وجوده نفسها... وحين يكون للمطلق حضور طاغ [في هذه الرموز] تصبح العلاقة مع الوجود تصوفاً.

Paul Tillich , *The Courage to Be,* (New Haven, Yale University Press, 1952), 156-157, 160.

(٣٧) في مقدمة « الباب السادس والعشرين» من الفتوحات المكية أبيات يشير فيها ابن عربي إلى أن من أهداف الرمز والإشارة إبعاد سكاكين عبيد

الحرف عن رقاب أهل الوجد: «ولولا اللغز كان القول كفراً/ وأدى العالمين إلى العناد/ فهم بالرمز قد حسبوا فقالوا/ بإهراق الدماء وبالفساد». ثم يقول: «إن هذه الرموز والألغاز ليست مرادةً لأنفسها، وإنما هي مرادةً لما رمزت له، ولما ألغز فيها. انظر: الفتوحات المكية ، ١: ١٨٨-١٨٩. وفي مكان آخر من الفتوحات المكية يسمي عبيدَ الحرف «علماءَ الرسوم» ويصفهم بالفراعنة «قتلة الأنبياء» فيقول: «ما خلق الله أشقّ ولا أشدّ من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه. فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام. ولما كان الأمر في الوجود الواقع على ما سبق به العلم القديم كما ذكرناه عدل أصحابنا إلى الإشارات كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة... [انهم] ينكرون على أهل الله إذا جاءوا بشيء مما يغمض عن إدراكهم، وذلك لأنهم يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء وأن العلم لا يحصل إلا بالقلم المعتاد في العرف...ولكن علماء الرسوم لما... تعودوا أخذ العلم من الكتب ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة حجبهم ذلك عن إن يعلموا أن لله عباداً تولى الله تعليمهم في سرائرهم».

الفتوحات ، ١: ٢٧٩

(٣٨) ابن عربي، تنزل الأملاك في حركة الأفلاك ، الموسوم بالتنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات والأيام الأصلية. تحقيق وشرح

نواف الجراح، (بيروت، دار صادر، ٢٠٠٣)، مقدمة يوحنا الحبيب صادر، ص ٧.

(٣٩) وهذا ما ابتلي به عبيد الحرف، وخاصة في الفهم الظاهري للصفات، كأن أدمغتهم تصاب بالعطب أمام الاستعارات. وهو ما جعلهم يشخصنونه ويجسدونه ويتبرعون له بأعضاء بشرية ...الخ. انظر في هذا مثلاً كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تأليف إمام الأئمة أبي بكر محمد بن إسحق بن خزيمة، تحقيق الدكتور عبدالعزيز بن إبراهيم الشهوان (الرياض، دار الرشد، ١٩٨٨)، وكتاب لمعة الاعتقاد للإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي، (بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ).

(٤٠) يرى الشاعر الإيرلندي سيسيل داي لويس Cecil Day-Lewis أن الاستعارة مادة حياة الشعر، ومعيار براعة الشاعر. وعلينا دائماً أن نحكم على الشاعر من قوة استعاراته وأصالتها. إنها هي التي تعطي العمل الفني بعداً متعالياً.

Cecil Day-Lewis, *The Poetic Image,* (London, J. Cape , 1947), pp. 72،73.

41. Mahatma Gandhi, "No Faith in Prayer ," *Christian Education*, Vol. 10, No. 7 (APRIL, 1927), p. 452.

الفصل الثاني

قصيدة التوأمين: الخلق والإبداع

عندما سئل شِيْمُس هيني Seamus Heaney، «شاعر الخيال المسكون بالأسرار المقدسة»[١] إذا كان يعتبر الشعر سبيلاً إلى الخلاص، أو كان يرى الله رمزاً أو استعارة للشعر الأسمى، أجاب: «ليس لديّ شك في ذلك. فالشعر في أساسه استسلام لطفرة الوجد نحو المتعالي».[٢] وفي كتابه «تأملات في الشعر»[٣] يرى فيلسوف الجمال بومغارتن Alexander Gottlieb Baumgarten أن «القصيدة مثل العالم أو الكون الذي وصفه الفلاسفة العقلانيون: كلٌّ كاملُ النظام، سببُه الكافي sufficient reason هو الله».[٤]

لكن، لا استعارة هيني ولا مجاز بومغارتن حول شاعرية الخالق وقصيدة الطبيعة بالشيء الجديد. فالقول بأن العالم «قصيدة

كتبها الله» استعارة قديمة قِدم الشعر. إنها ترجع ـــ على أقل تقدير ـــ إلى أفلوطين Plotinus (٢٧٠م)، لا بل إلى أيام البابليين، فقد كانوا يرون أن رموز الأرض لا تختلف عن رموز السماء. إنهم باكتشاف استعارات السماء التي سموها «أبراجاً» إنما وضعوا أعرق القواعد البلاغية للغة النجوم.(٥)

على مر العصور، أعيدت صياغة «شاعرية الخالق وقصيدة الطبيعة» بأشكال كثيرة، وقرئت في بقاع مختلفة من الأرض بلغات عديدة لكنها، أبداً، لم تخلع عن جسدها الفتان غلالة الاستعارة. فبلاغيُّ القرنِ السادس عشر تِساورو Emanuele Tesauro، مثلاً، يرى أن «العالم خلقه إله مبدع. إنه قصيدة من تصورات ومجازات واستعارات رائعة. [بل قال أيضاً] إن التصورات [الشعرية] نفسها ليست من خلق الإنسان بل هي من خلق الله».(٦)

وفيما يرى تساورو «أن الله هو الذي خلق التصورات [الشعرية]... وأن العالم خلقه إله مبدع»، يذهب ابن عربي في تفسيره للآية «بديع السموات والأرض» (٢:١١٧) إلى أن الأساس في إبداعهما «كونهما ما خلقا على مثال متقدم». ثم يُغرِق في ميتافيزيقية هذا الابداع الإلهي فيقول:

> أول ما خلق الله العقل، وهو القلم. فهو أولُ مفعول إبداعي ظهر عن الله. وكل خلق على غير مثال فهو

مبدَع... والابداع لا يكون إلا في الصور خاصة، لأنها التي تقبل الخلق فتقبل الابتداع. [وفي مكان آخر من «الفتوحات» يسمي اللهَ] «حضرة الإبداع» ويقول في ذلك شعراً: «حضرة الإبداع لا مِثل لها/ فتعالت حيث عزت أن تُنال».(٧)

هذا «المفعول الإبداعي الأول» الذي أبدعه الله عند بداية الخلق لم يكن ليظهر، كما تصوّر تساورو، لولا أن

الله هو الذي سمح للروح بأن تلد تصوراً خفياً جداً ، عن طريق القلم، وأمرها أن ترضعه بالمداد، وأن تُقمِّطه في صفحات الكتب... إن الله هو الذي ينفخ الروح في هذا التصور ويهديه إلى الطيران في فلك الأبصار.(٨)

ما تفرد به تساورو هو القول بأن «العالم قصيدة ميتافيزيقية، وأن الله شاعر ميتافيزيقي». أما الإبداع، في مذهبه، فهو مَلَكةٌ في الإنسان مثيلةٌ لقدرة الله على الخلق، ذلك أن الإنسان جُزَيْءٌ صغير من الطبيعة الإلهية، ولهذا فهو يبدع وجوداً ليس له وجود من قبل. فكما أن الله خلق عالماً ميتافيزيقياً، كذلك يخلق الشاعر قصائد ميتافيزيقية.(٩) وقد حاول بهذه الأفكار القديمة الجديدة أن يضع أساساً ميتافيزيقياً لبلاغة الاستعارة ... باعتبار أن الطبيعة نفسها استعارة، وأن الله خلق عالماً ممتلئاً بالاستعارات والتشابيه والأمثلة والتصورات. «ذلك هو القانون

الذي يعمل به الوجود. لقد كتب الله كتاب الطبيعة بالاستعارة. وهكذا يجب أن تُقرأ طبيعةُ الله».(١٠) [فالله]

هو الكاتب وهو الكتابة... أما الكاتب الرباني [العارف بالله] فإن «الكلمة» ...التي هي «استعارة الله»... هي التي تأخذ بيده إلى ملكوت الكتابة الربانية {المقدسة]: «الكلمة» التي خلق الله الإنسان على صورتها ومثالها... فكما أن البليغ البارع يكشف عن علاقات لغوية مفاجئة ويصل بين إشارات لغوية متباينة، كذلك تفعل النعمة الإلهية عبر صياغات رائعة، متحدية بذلك المقولات الأساسية للزمان والمكان.(١١)

***

أكثر من استهوته آراء تِساورو في كتاب الطبيعة مُعاصرُه العالم غاليليه Galileo Galilei الذي حاول قراءته وترجمته إلى لغة الرياضيات. ثم إن هذه الاستعارة صارت أساساً في علم الكون مع قراءة نيوتن Isaac Newton لهذه الطبيعة، حين اكتشف أن قوانين السماء هي القوانين التي تعمل على الأرض، وتبين له أن «كتاب الطبيعة ليس إلا استعارة مكتوبة بلغة الألوهة البصرية».(١٢) لهذا اعترف معظم شارحي نيوتن بصعوبة فَهْمِ نظرياته دون الاستعانة بالاستعارات والرموز ولغة الشعر. ففيما يتولى الخيال مواكبة أسرار الكون يتقدم الشعر ليهدي الدارسين

أسرار علم الكون عبر استعارات شاعرية جليلة sublime[١٣].
هناك جدل ملحمي حميم بين استعارات اللغة واستعارات الخلق.
ونحن لا نعرف ما إذا كان الشاعر (أو العارف أو فيلسوف ما بعد الطبيعة) يخترعها أم يكتشفها. ما نعلمه هو أنها المخدع المحبب للرؤيا والتجليات ومخلوقات المستحيل، وأن دلالاتها الميتافيزيقية أو الروحية كانت ومازالت بحاجة إلى نبي أو خالق بديع.
وفي دراسة عن القصائد العلمية التي واكبت علم الكون بعنوان «بلاغة العلم» في عصر نيوتن، درس الناقد وليم جونس William Powell Jones عدداً من القصائد التي نُظمت في الكونيات، وحفلت بفيض من الاستعارات الميتافيزيقية والوجودية، وخلص إلى أن نظرية نيوتن فتحت كتاب الطبيعة للعيون والأفهام ليقرأ الشعراء في صفحاته حكمة الله.[١٤]
لعل أجرأ من شطح في هذا المعنى واحد من أرجح عقول عصره هو الفيلسوف إمانويل كانط Emmanuel Kant الذي تنبأ، على غير قصد، بالأساس الفلسفي للفضاء الممكن virtual حين قال: إن المخيلة التي خلقت الاستعارة تخلق لنا طبيعة أخرى؛ تخلقها انطلاقاً من المادة التي قدمتها لها الطبيعة.[١٥] ولهذا كان هيام أهل العرفان بالاستعارة وجهاً إشراقياً صوفياً لهيام الميتافيزيقيين المتبحرين بما بعد الطبيعة. كلاهما يبحر على

طـريـقـتـه في فـضـاء [وجـود] ممكن virtual، وكلاهـمـا يـقـطف استعاراته من ملكوت ما بعد الطبيعة وأسرار خلق الله.
ولكن هل يـكفي التـشابه؟ أين الـروح وجماليات الـروح؟ أليست اليد العليا هنا لأهل العـرفان— يد الروح بـأصابعها الممدودة وراء تخوم الحرف والحس والـتجربة؟ هل يـتجنى بعض الـفلاسفة [ومنهم هايدغر] على أهل الميتافيريقا حين ينعتون أوصافهم بأنها بتراء ضحت بالمحسوس والملموس وحجبت استعاراتهم عن غنى أسرار ما بعد الطبيعة؟(١٦) أما أهل العـرفان فإنهم ــ بعروجهم وراء تـخوم التـجربـة «هناك» ــ أحرار في وَجْدِهم لا يكترثون بتجريد الميتافيزيقيين ولا بتضحياتهم. إنهم إذ يخلقون باستعاراتـهم «الطبيعـةَ الأخرى» حين يعـودون من «هناك» إلى وجودهم من جديد، يصوغون في هذه الاستعارات ما حجبته عنا طبـيعة حواسنا وملكاتنا المحدودة المتناهية من جماليات الروح؛ استعارات تُدجِّن الغيب فترحل بنا وراء مملكة الخيال كأنها تحتضن السماء. نعم، كان لا بد من قربان أمام ذلك «الحضور الشفاف للمتعالي». لكن كل ما ضحى به أهل العرفان هو هذه ذهنية عبيد الحروف المسكونة بالجثث والظلام.

***

الحضور الشفاف للمتعالي، بكلمات سوزان سونتاغ Susan Sontag؛ [الحضور المقترن بجماليات الروح]، هو أسمى قيمة

في عالم الفن وأكثرها انعتاقاً. إن شفافيته تعني الانغماس في نورانية الشيء luminousness [حضور المتعالي] في ذاته...[١٧] أي إنها دعوة مفتوحة لمجاسدة المستحيل من الرؤى والتجليات «هناك». وعن مثل هذه الاستعارات يقول الفيلسوف أورتيغا غاست Ortega Gasset

> في خضم الواقع [المألوف والمعتاد من الكتابة] تخلق [الاستعارات] شطئاناً خيالية وبرزخاً من الجزائر العائمة.. لكن العمل الفني لن يكون فنياً إلا بمقدار ما يبتعد عن هذا الواقع.[١٨]

التسامي بمجاسدة المستحيل إلى بنية وجودية ontological؛ (بنية تلخص كل استعارة «الفناء الصوفي»[١٩] وتجربته لدى أهل الوجد) يذكرنا بأن «أفضل طريقة لفهم جوهر الحقيقة الإنسانية هي في القول [الصادم لجان پول سارترJean Paul Sartre] بأن الإنسان وجودٌ غايتُه أن يكون الله».[٢٠] لكنْ يبدو أن لأهل الوجد طريقة أفضل. إنهم يترجمون هذه «الحقيقة الإنسانية» بشعورهم أن الله غاية وجودهم. فأن تكون عارفاً يعني أن تنشد الفناء في الله حباً.

أهل الوجد، سواء في تساميهم بمجاسدة المستحيل، أو في تجربة الفناء الصوفي الذي هو من لوازم العشق،[٢١] يشبعون عطشهم إلى هذه الغايات بالرموز والاستعارات. وهذا واضح من الشروط

النفسية التي لا يتحقق الفناء بدونها.(٢٢) ذلك أنه لا يمكن تفسير هذا الفناء إلا باعتباره استعارة لرحلة وجودية في «زمان متخيّل» أو «فضاء ممكن virtual » يتذوق فيه العارف،(٢٣) طعم الموت والحياة في اللّه.

حتى فلاسفة ما بعد الطبيعة لجأوا إلى هذا الوجود الممكن virtual، فلم يجدوا ما يسعفهم أبرع من الاستعارة التي خلقت لهم ذلك السديم الأثيري المنشود بين الطبيعة وما بعد الطبيعة؛ بين عالمهم وتصوراتهم.(٢٤) لهذا، ربما، أطلق دريدا Derrida على فلسفة ما بعد الطبيعة اسم الميثولوجيا البيضاء white mythology، ووصفها بعبارات مغرقة في الاستعارة.(٢٥)

هذه الاستعارة المطعمة بعسل الغيب عند العارف والشاعر وفيلسوف ما بعد الطبيعة أبت أن تجاسد جماليات الواقع، واقع عبيد الحرف . فبعد تبصر عميق في الأصفاد التي قيدتهم فيها اللغة، أدركوا أن ذهنية الواقع بلغتها وابتذالها اليومي وزمانية أشيائها واجترارها الوبائي لأفكار الموتى لن تُبقي لهم من المتعالي سوى أطلال دوارس في صحراء من حروف.. وبذلك تطفىء أرواحهم. استعاراتهم خلق جديد. إنها كما يصفها پول ريكور Paul Ricoeur «ليست مولّدة أو مشتقة، أبداً ... إنها خلق جديد جليل؛ اختراع بلاغي ليس له من سابقة في اللغة السائدة، لا في الدلالة ولا في الإيحاء».(٢٦) وهي في عرف ت

تِساورو «أخصب ولادة عرفها العقل البشري، شكل من أشكال الأعاجيب...إنها فعلُ تَجَسُّدٍ، به تكتسي التصورات اللامرئية لحماً ويجري في عروقها دم الحياة».(٢٧) أما عن سياقها الوجودي المقدس فيقول مستعيراً افتتاحية سفر التكوين: «في البدء كانت الاستعارة...».(٢٨)

***

وجودية الاستعارة(٢٩) كانت وما زالت غواية مفتوحة للعناق والمجاسدة بين متباينات الوجود ومتشابهاته. في سريرها خلقت تلك الرؤى الوجودية التي بنيت عليها كثير من ثقافاتنا الإنسانية. وفيها استودعت هذه الرؤى رسالتها وجعلتها رسولها إلى العالم. لهذا كانت هذه الرؤى وأبعادها الروحية أو المتعالية موضوعات خلبت عقول الناس، من زمن الغابة إلى زمن الفضاء. بل إن معظم فلسفاتنا اعتبرتها ظاهرة طبيعية عامة ووجدت لبعضها صلة بملكوت السماء.(٣٠)

تراثُنا الديني سَمَا بكثير من هذه الرؤى؛ رؤى الفناء والعروج والمشاهدة والكشف إلى منازل الوحي والنبوة.(٣١) وثمة أعمال كثيرة أخرى درست علاقة الرؤيا بالمقدس ورأت في بعضها إشارات من الآلهة وسكّان الغيب، أو استنبطت منها قيماً وفضائل روحانية.(٣٢) معظم هذه الأعمال توسلت الاستعارات لاكتناز المعاني الوجودية لهذه الرؤى وإضاءتها أو لفهم علاقة

بعضها بالمقدس والإلهيات ومصير العالم، ورأت فيها ما وصفته بـالطريق المـلكي إلى الاسـتعـارة.[٣٣] من ذلك، مثلاً، «رؤيـا النبي دانـيال»،[٣٤] أو «رؤيا القديس يـوحنا» التي يرى فيـها كثيـر من المؤمنين مستـقبل الإنسانية،[٣٥]، ما يعني أننا نواجه لحظة افتراضـية virtual فـرديـة استـودعتـهـا الرؤيـا في استـعـارة وجودية متعالية تؤمن بها أجيال عديدة من البشر.

مِن هذه الاستـعـارات الـوجـوديـة الـتي عـاشت مع الإنسـان حقباً تـاريخـيـة طويـلة رؤيـا النبي يـوسف كـما يـرويـهـا القرآن الـكريم والـعـهـد الـقـديم[٣٦] و«حـلـم يـعـقـوب»[٣٧] الـذي وجـد في استعاراته عدد كبـير من البشر حتـمية تاريخـية. فمازالت صخرة يعقـوب تـسـمى في بـريـطانـيا صـخـرة القدر stone of destiny وأحيـانا صـخرة الـتتـويج coronation stone، وما زال كـثير من أبناء الشعوب البريطانية يتعاملون معها بذهنية سحرية.[٣٨]

هـذه الاسـتـعـارات الـوجـوديـة المسـكـونـة بالـرؤى والمتـلبسـة بآلاء الـطبيعة وما بـعد الطبيـعة هي العيون التي تـعيد خلق هذه الرؤى من جديد. كـل يخلقـها عـلى شاكـلتـه. وهي لهـذا معـبدُ الـكتـابة المقدسة وأيـقوناتهـا، أي عندما تـريـد هذه الكتـابة فعلاً أن تلمس هماً وجـودياً في حياتـنا وأن تنبض في أعصابنا. وهي كالمعجزة لا تخـطئـهـا العين. نعم قـد لا تُـصدقُـها أو لا تـقبلُـها، لـكنك لا تستطيعُ أن تنكرها. يكفي أن تسأل جمالياتها وتدعَها تمطر بما

يسميه هنري كوربان Henry Corbin «روحانية الإيثوس... [ولكي تمطر معانيها في قلبك]، ليس من الضرورة أن تكون رؤياوياً. يكفيك أن تمضي على هدى الرؤياويين...كل ما عليك هو أن تنظر إلى ما يشير إليه البنان لا أن تكتفي بالفرح لمجرد أنك ترى البنان». (٣٩)

مجاسدة هؤلاء الرؤياويين بين متباينات الوجود ومتشابهاته، واكتشاف الجماليات الكامنة في التناص بين «الطبيعيات» و«الإلهيات»، والتمعن في لحظات الصمت بين كل جملة وجملة من موسيقا الكون.. من يغويه إليه ويؤويه غير هذه الساحرة التي تسمى «استعارة»؟ استعارة النسيج الجمالي للوجود الذي استعصى على مفضوح العبارة، والمتعالي الذي كان «كنزاً مخفياً» فأحب أن يعرف ثم أسدل الحجاب وامتنع على المعرفة بذاته. (٤٠) استعارة كانت وما زالت واحدة من الآيات التي يُعرف بها. (٤١)

لهذا كان البحث في وجودية الاستعارة مسألة حيوية جداً في الكتابة المقدسة، وفي الفكر الإنساني بعامة. إنها ليست صيغاً زخرفية هدفها خداع الحواس بل هي ضرورية لفهم الأفكار الابداعية الجديدة في الفلسفة والعلم والفن وتوصيلها. وهذا ما يؤكده تاريخ الفكر واللغة وآخر مستجدات علم النفس. (٤٢)

***

«الزمـان المتـخيّل» imaginary time الذي يفنى فيه العارف ويُخلق من جديد، هو اليوم استعارة تحكي فيزياؤنا الكونية الحديثة من خلالها كل قصة الخلق.[٤٣] حتى «قطة شرودنغر» Schrodinger's Cat الحيّة الميتة التي تذوقت حالة «الفناء الصوفي» في تجربته الفيزيائية المثيرة ارتفعت فوق وجودها المادي وصارت تشعر بشيء من «التعالي»![٤٤] بل إن شرودنغر Erwin Schrödinger نفسه — إضافةً إلى غرامه بقطته وتألقه في فيزياء الكم quantum physics — كان مسحوراً بدراسة فيزياء «اللاواقع» الذي يصفه بأنه حالة غبشية حائرة الانتماء بين عدد من العوالم.[٤٥]

كذلك هو حال عالِمُ عصرنا الفيزيائي البريطاني ستيفن هوكينغ Stephen Hawking الذي يشكل كتابه المرجعي «موجز تاريخ الزمان *A Beief History of Time*» أغرب استعارة فيزيائية/ شاعرية عن الله، وأحدث تأسيس علمي للزمان المتخيل. «موجز تاريخ الزمان» كما يصفه عالِم الكونيات كارل ساغان Carl Sagan في المقدمة هو «كتاب عن الله... فكلمة الله تملأ هذه الصفحات. إن هوكينغ، كما صرح بذلك، يريد أن يفهم عقل الله...».[٤٦] هوكينغ في هذا الكتاب المفصلي في تاريخ علم الكون يعيد النظر في معظم مسلماتنا عن «الواقع» والخيال، فهو، مثلاً، يرى أن

> الزمان لحظةَ بدايته مُتَخَيَّل، وأن ما يسمى بالزمان المتخيَّل، واقعياً، هو الزمان الواقعي. الزمان الواقعي ليس إلا شيئاً ملفقاً مختلقاً figment في مخيلاتنا. إنه يقتضي أن يكون للكون بداية ونهاية، وأن ينطلق من انفطار يشكل حدوداً للزمان-المكان، وتتعطل معه قوانين العلم. أما الزمان المتخيل فلا يقتضي انفطاراً ولا حدوداً للزمان-المكان. لهذا فإن ما ندعوه بالزمان المتخيل يبقى ذا أساس أقوى وأرجح [من الزمان الواقعي]. الواقع فكرة؛ مجرد فكرة اخترعناها لتساعدنا على وصف ما نظن أنه الكون فعلاً... فالنظرية العلمية عن الكون ليست سوى مخطط رياضي نُعدُّه لكي نصوغ به أفكارنا. إنه لا يوجد إلا في أدمغتنا فقط. ولهذا فليس هناك من معنى لأن نسأل أيهما واقعي: الزمان الواقعي أم المتخيَّل!(٤٧)

لهذا الزمان الذي نعيش فيه، عند ابن عربي بابان: مغلق ومفتوح. الأول أغلِق فيه بابُ نبوةِ التشريع ورسالته [فهو باب الزمان الواقعي]، والثاني باب العلوم الإلهية والأسرار، فهو مفتوح يدخل عليه أهل الله.(٤٨) [إنه باب الزمان المتخيل]. ويذكر في موقع آخر

> أن الزمان في نفسه معقول. والطريق إلى معقوليته الوهم،

فهو امتداد تقطعه حركات الأفلاك كالخلاء... إنه عدم لا وجود(٤٩) .

في هذا الزمان المتخيل، عند هوكينغ أو عند ابن عربي وغيره من أهل الوجد، تنمحي ثنائية الذات والموضوع لتنصهرَ في كُلٍّ شاملٍ للأنا omnijective؛ كُلٍّ قُزَحيٍّ وَمْضِيٍّ خاطف(٥٠). في هذا الزمان المتخيل يتذوق العارف، طعم الموت والحياة في الله. وفي هذا الفضاء الممكن virtual المفتوح على سحر الاستعارة، يعيش العارف تجربة الفناء الصوفي،(٥١) «فينقطع عن العالم في انصهار سمعي بصري حيث يقدم له «التعالي» جماليات بديلة عن الواقع ووعيٍ الواقع؛ جماليات متعالية للتأمل والاكتشاف والخلق.(٥٢)

وفي هذا الزمان المتخيل الذي جعله أهل الوجد جنائن تطير فيها أرواحهم كالفراشات، لا بد من السؤال، لماذا بنى الإنسان فضاءه الممكن virtual في السماء قبل أن يبنيه على الأرض؟ بل لماذا هذا الوعي أصلاً؛ هذا المخلوق الذي يولد معنا ويسكن حياتنا ويعذبنا بأسئلته وفضوله؟ هل صحيح أن وعينا هو الذي يعطينا معنى خاصاً في هذا الوجود ويغرينا بمركزية كونية لا وجود لها إلا في زماننا المتخيل واستعاراتنا؟ لماذا نتحرّق لأن نتجاوز تخوم الكون ونحن لا نعرف واقع هذا الكون ولا سبب وجوده؟ ترى، هل لثقافاتنا حقيقة كونية؟ هل هي مسألة وجدانية؟ هل هي واحدة من

استعاراتنا الخلابة؟ إذا لم نسأل مثل هذه الأسئلة الوجودية عن طبيعة هذا الوعي وحقيقة هذا الزمان فلماذا إذن نبدع ونكتب ونسأل عن المتعالي؟ يبدو أننا سنظل نعيش في حلم الابداع المقدس إلى أن يتعب الحلم من الحياة وتضجر استعاراتنا الوجودية من مجاسدة المستحيل.

هوامش وملاحظات الفصل الثاني

1. Anne Thurston, "Divining the Gaps — two Poets and the Matter of God," *The Furrow,* Vol. 63, No. 10 (October 2012), p. 471.

وتضيف ثيرستون أن الشاعر هيني بعد أن أصيب بسكتة دماغية (٢٠٠٦)، كتب قصيدة القيد البشري Human Chain «القصيدة الصلاة التي عبر فيها عن الإحساس بالفناء وعطب الجسد ... وإننا إذا أردنا أن نُقيم صلة بين الشعر والصلاة فعلينا أن نكهرب حواسنا بما يسمح للكلمات أن تسيل في العروق. قراءة القصيدة بهذا الشكل يسمح لنبضها وأسرارها أن تتحكم بتلقينا لها... إن قوة الكلمة في هذه القصيدة تكمن في تعبير هيني عن "التسليم" للمتعالي، تسليم هو في صميم كل ما هو إنساني». (ص: ٤٧٢-٤٧٧). وللمزيد عن هذا التسليم للمتعالي تحيلنا

الكاتبة إلى كتاب الفيلسوف الاسكوتلاندي مكنتاير:

Alasdair MacIntyre، *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*، (Duckworth London 1999).

2. Dennis O'Driscoll, *Stepping Stones: Interviews with Seamus Heaney,* (Faber and Faber 2008), p. 470.

هذه النزعة نحو التعالي وإلى لغة خلاقة تستحضر الوعي الأصلي وفق مفهوم لا زمني للشعر لدى هيني مدين بها لإليوت T. S. Eliot. ففي محاضرة عن «تكامل الطبيعة والنفس في قراءة الشعر» قال: إنهما تتضمنان تجربة تجعل كل النظام الطبيعي والنفسي أكثر تناغماً. وهذه التجربة في حقيقتها: إضافة ميتافيزيقية. ثم إن حديثه الجازم عن نزعة الشعر نحو التعالي هو تأكيد على إيمانه بهذه النزعة. ولا شك في أن ثقته برسالة الشعر، في غياب الإيمان الديني، تشيد له عالماً من أسمى إبداعات الخيال و إبداعات الشعر ليكون بديلاً عن الإيمان الديني الغائب.

John Dennison, *Seamus Heaney and the Adequacy of Poetry,* (Oxford University Press. 2015), p. 209, 217-218.

في المقابل يسمي الفيلسوف الوجودي هايدغر Heidegger هذا البعد المتعالي من الوجود: «الأرض». فالشعر هدية هذه الأرض مثلما هو عمل الشاعر. ولهذا ينبغي على الشاعر (ومن يستمع للشاعر) أن يبقى منفتحاً

على ما في الخارج، كما إن عليه (وعلى من يستمع إليه) أن يتجاوز اللغة. لكن ليس هناك من ضامن بأن هذا الانفتاح سوف يثمر ، أو أن ما يتعالى سوف يكلمنا ، وينيرنا ويسمح لنا بأن نلملم نثار وجودنا! انظر:

Karsten Harries, " Language and Silence: Heidegger's Dialogue with Georg Trakl," *Boundary* 2, Vol. 4, No. 2, Martin Heidegger and Literature (Winter, 1976), pp. 494-511.

(٣) الكتاب الذي دشن الطروحات الحديثة للشعر، بل ربما لكل الفنون. وفيه ظهر اصطلاح «الجماليات» aesthetics لأول مرة. (§115& 116). واصطلاح «الجماليات» على نقيض الفكرة السائدة عنه لا علاقة له بالجمال ولا بأي كلمة قديمة تتضمن معنى الحسن أو الجمال ، فهو مشتق من الكلمة اليونانية aisthetikos وتعني الإدراك والمقدرة على الفهم. perception. وللدقة، ليس في كتاب «التأملات» كلمة «جمال» على الإطلاق. (وأحب هنا التأكيد على أنني أستخدم كلمة «الجمالية» ومشتقاتها بهذا المعنى الاستاتيكي ولا أقصد بها معنى الحُسن أو أي مرادف معجمي آخر). فالاصطلاح الذي يفلسفه «مخترعه» مطولاً ويحلله منطقيا في هذا الكتاب وفي كتابه الثاني *Aisthetika* هو ما يسمى في اصطلاحنا العربي «صنعة الشعر» أو فن الشعر poetics. وقد أراد بومغارتن للاستاتيكا أن تكون علماً نظيراً لعلم المنطق ويضطلع بمهمة هذا العلم في عالم الشعر والفن. في ذلك العصر الذهبي لما يسمى «الفلسفة

العقلانيـة» لم يُعنَ روادُها بنظريات الشعر أو الفن، باستثناء شذرات سريعة مقتضبة عند سبينوزا Spinoza وليبنتز Leibniz. وحده العقل الموهوب والمشبع بحب الفن والشعر لدى بومغارتن أراد أن يجد للشعر والفن مكاناً إلى جانب العلم وقضايا الفلسفة. وقد تطلب ذلك جسارة نادرة. لكن عمله العقلاني لم يتماسك طويلاً أمام النزعة الرومانسية، إذ لم يكد القرن الثامن عشر ينتهي حتى أفل نجم العقلانية في الفن وصارت المشاعر جوهر فلسفته (عند فيخته Fichte وشلينغ Schelling وهيغل Hegel وشوبنهاور Schopenhauer. تلك الفلسفة التي أثارت أبعادا جديدة مثل اللذة واللاوعي والحدس والتلقائية والحرية ...الخ. ما يعنيني من «تأملات» بومغارتن أنه يستفيض في المقارنة بين الشاعر والخالق (§ 68) ويرى أن هناك تماثلا في نظام خلقهما، وأن الطبيعة والقصيدة الرائعة كلتيهما تكشفان عن عظمة الخالق (§ 71). فانطلاقاً من تماثل الطبيعة والشعر في الخلق، صارت قصيدة الشاعر تحاكي خلق الطبيعة، وصار على الفلسفة أن تصالح بين المحاكاة والخلق من خلال الميتافيزيقا العقلانية rationalist metaphysics والأفكار الدينية السائدة عن النظام الكوني الأعظم الذي أبدعه الله مؤلف الطبيعة (the author of nature انظر

Alexander Gottlieb Baumgarten, *Reflections on Poetry, Alexander Gottlieb Baumgarten's Meditationes Philosophicae de Nonnullis Ad Poema Petrinentibus,*

Translated, with the Original Text, an Introduction, and Notes, by Karl Aschenbrenner and William B. Holther (University of California Press, 1954) , pp. 1-32 , § 68, 71, 115, 116.

(٤) هذه هي «القصيدة» كما يراها بومغارتن: «عالم [جديد مخلوق] ليس فيه ما يفيض عن حاجته أو ينقصها». أما سببها الكافي فهو الشاعر خالقها مثلما أن خالق العالَم هو سببه الكافي. في ذلك الوقت (النصف الأول من القرن الثامن عشر) كان علم الجمال aesthetics وليداً حديثاً، وكان تشبيه القصيدة بالعالَم والشاعر بالخالق قد شاع وانتشر وتنوعت أمثلته. ومن ذلك أن على القصيدة أن تنضح بشطحات الميتافيزيقيين المتبحرين في ما بعد الطبيعة، أي أن يكون لها بعد ميتافيزيقي [أو مقدس]. انظر:

Ibid., p. 63 (§ 68,§ 71), and the "inroduction," pp. 1-32.

5. For Plotinus, see Rosemond Tuve, *Elizabethan and Metaphysical Imagery: Renaissance and Twentieth-century Critics* (University of Chicago Press, 1947), p. 159. For the Babylonians see John Britton and Christopher Walker "Astronomy and Astrology in Mesopotamia," in

Christopher Walker (ed.) *Astronomy Before the Telescope,* (London British Museum Press 1996), pp. 23, 48-49.

6. Cited in Robert Paul Wolff's *Moneybags Must be So Lucky: On the Literary Structure of Capital* (Amherst, University of Massachusetts Press. 1988), p. 21.

(٧) الفتوحات المكية، ٢: ٤٢١ و ٤: ٣١٥

(8) Cited in Armando Maggi's "The Word's Self-Portrait in Blood: The Shroud of Turin as Ecstatic Mirror in Emanuele Tesauro's Baroque," *The Journal of Religion,* Vol. 85, No. 4 (October 2005), p. 582.

يرى الألماني إيكهارت Meister Eckhart صوفي القرن الثالث عشر أن مرد إبداع الروح ومشاهداتها هي أنها مكان التوحد مع الله، وأن العقل والذاكرة والإرادة تأتمر بإرادتها... ولهذا فهي أنبل من أي صورة. ثم يضيف: «قلت ذات مرة إن هناك قوة في الروح؛ قوة لا حد لحريتها ولا مثيل. وقلت مراراً إنها حارسة الروح، وقلت إنها نور هذه الروح. وقلت ذات مرة إنها ومضة أو قبس. لكنني أقول لكم اليوم إنها لا هذا ولا ذاك، بل هي » [كل] ما يوصف بالأبدي ويسمو فوق هذا وذاك أكثر من سمو السماء على الأرض. لهذا أدعوها اليوم باسم أنبل من كل ما سبق أن

سُميت به. ومع ذلك فهي تأبى إلا أن تسمو على هذا الاسم وهذا النبل لتبقى حرة من التسمية والصورة والصيغة... كما الله. لهذا لا يمكن إدراكها ولا سبر أغوارها. هذا الحجاب الذي لا يُرفع أو هذه الومضة الإلهية. هي التي تكشف عن سمو الروح وإبداعها. [أما كيف؟ فيقول :] إن للروح عينين اثنتين؛ عين الظاهر وعين الباطن. إن عين الباطن التي ترى الوجود تستمد وجودها من الله دون واسطة. وهذا عملها... فهذا الوجود هو جوهر الروح وأساسها الخفي الذي تشخص عينه إلى الألوهة. [ثم يضيف:] إن التمييز بين الله والألوهة يدعونا إلى التمييز بين صَدَفَة الروح وبين لبابها. فاللباب هو الله في هذه الروح. ولهذا فحين تنظر عين الروح إلى الله لا تراه بل ترى جوهر الألوهة. انظر

Meister Eckhart: *An Introduction to the Sudy of his Works*, op. cit., pp. 137, 200, 193.

9. Emanuele Tesauro, cited in Robert Paul Wolff's *Moneybags Must be So Lucky:* op., cit p. 21.

هنا يقول تساورو إن تغريد البلبل يكشف عن الذائقة النغمية في قصيدة الطبيعة. ولا شك في أن كل هذه الحيوانات والنباتات عبارات شعرية بارعة لمن يلاحظها. فكما توصف إبداعات الشعراء بالأزهار كذلك توصف الأزهار بأنها إبداعات الطبيعة.

10. Ibid., 22.

11. Emanuele Tesauro, cited in Armando Maggi's

"The Word's Self-Portrait in Blood," op. cit., pp 592, 596.

12. Ernest Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Translated by Willard Ropes Trask (London Routledge & Paul, 1953), pp. 303-307.

(١٣) وفي هذا، مثلاً، كتب العالم الرياضي جون بونيكاسل John Bonnicastle يصف عالمَ الشاعر في رسائله عن «سرعة الضوء في الفضاء»، فقال بعد أن استشهد بعدد من القصائد الغنية بالاستعارات الإلهية أو الوجودية: «إن جزيئات الضوء التي تنطلق من جسد الشمس تمضي عبر خمسة وتسعين مليون ميل من الفضاء [لتصل الأرض] في ثماني دقائق، أي بسرعة أكبر من سرعة قذيفة المدفع بمليون مرة... سرعة لا يدركها الخيال أو يفهمها العقل. ومع هذا فهما بدت هذه السرعة استثنائية هائلة، هناك نجوم لم تصل إلينا أشعتها بعد منذ بدء الخليقة. هذا هو بالضبط عالم الشاعر...».

John Bonnicastle, *An Introduction to Astronomy in a Series of Letters from a Preceptor to His pupil* , (London, printed for J.Nunn et al, 1816), p. 293.

وبالطبع، ما زال «كتاب الطبيعة» إلى الآن يُقرأ بالاستعارات التي تروي عطشنا الخالد إلى كشف الأسرار ورفع الحجب، بل صارت سماؤنا تعج

بالعمالیق الحمر red giants والأقزام البيض white dwarfs
وصارت معظم عناوين مؤلفات علم الكون الحديث cosmology
استعارات شعرية مثل «قراءة عقل الله» *Reading the Mind of*
God و«الشبح الذي في الذرة» *The Ghost in the Atom* و«من بنى
القمر ؟» *Who Built the Moon?* و«المعجزة الخامسة» *The Fifth*
Miracle...الخ. ثم إن معظم علماء الكونيات الحديثة هاموا بمغريات
الاستعارة ولغة الفلسفة، بدءاً من شرودنغر Erwin Schrödinger
وقطته الحية الميتة وانتهاء بستيفن هوكينغ Stephen Hawking
وفرد هويل Fred Hoyle وروبرت جسترو Robert Jastrow
وكارل ساغان Carl Sagan وفيض استعاراتهم الشاعرية في نظرياتهم
الكونية عن بداية الخلق ونهايته ووجود الله. لهذا السبب، ربما، كتب
الشاعر والناقد الانكليزي ماتيو أرنولد Matthew Arnold:
««شيئاً فشيئاً، سيكتشف الإنسان أن عليه أن يلجأ إلى الشعر ليكشف
له سر الحياة؛ يواسيه ويعده بأسباب البقاء. كل علمنا سيبدو ناقصاً بدون
الشعر، وكل ما وصلنا من معارف وأديان سوف يُستبدل بالشعر».

Matthew Arnold, *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, edited by R H Super (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960- 1977), 9: 161-162.

14. William Powell Jones, *The Rhetoric of Science; a*

Study of Scientific Ideas and Imagery in Eighteenth-century English Poetry, (Routledge & K. Paul, 1966), p. 29.

وفي مديحه الغنائي للشمس و«توسطها» للكون، لم يجد العالم كوپرنيك Copernicus أفضل من لغة الاستعارة: «في هذا المعبد [السماء] البديع الجمال من يضع هذا المصباح [الشمس] في مركز أفضل من هذا المركز الذي تضيىء منه كل شيء؟ أبداً لم يكن عبثاً أن يصف الشمس بعضهم بمشكاة الكون أو عقله أو سلطانه...الخ» . هذه الاستعارات الكوپرنيكية البكر التي ابتدعها ليمدح بها السماء والشمس لا تختلف عن استعاراتنا اليومية المتداولة مثل الأسماء «نجم الدين» و« وشهاب الدين » و«نور الدين» و«شمس الدين» و«نور الهدى»، استعارات شاخت وسلبتها الإلفة إثارتها وغواية قدحتها فلم نعد نفكر بمعاني رموزها كما تصورها أول من ابتدعها وأضافها إلى ثروتنا اللغوية. انظر:

Nicholas Copernicus, *On the Revolution,* edited by Jerzy Dobrzycki , translation and commentary by Edward Rosen, (Baltimore : (Johns Hopkins University Press, 1978), p. 22.

وبهذا فإن الاستعارات ثروة إضافية لحصيلتنا اللغوية، بما في ذلك الاستعارات التي تفقد بهجتها اذا ما تكررت وتقادم عليها الزمان وأصبحت جزءاً من اللغة اليومية. إن مجرد قبول هذه الاستعارات

«الذابلة» وتداولها دليل على أنها قدمت ثروة هائلة للغتنا اليومية. وإذا صح أن التمثيل الذهني mental representations عملية لغوية بالأساس، كما يذهب بعض الفلاسفة، فإن هذا يعني أن للاستعارات وظيفة إضافية هي شحن طاقتنا على التفكير، ذلك أنها تمنحنا المزيد من أدوات التفكير . وربما لهذا يقول الفيلسوف فتجنشتاين: «إن تخوم لغتي هي تخوم عالمي.. ما يعني أن الاستعارة أفق جديد يتسع معه العالم».

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus*, translated [from the German] by D. F. Pears & B. F. McGuinness , with the introduction by Bertrand Russell , (London : Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 68.

(١٥) في الفقرة ٤٩ من «نقد ملكة الحكم» *Critique of Judgment* يرى كانط أننا نقول عن بعض الأعمال الفنية إنها بلا روح وإن لم نجد فيها ما يخدش الذوق. قد تكون القصيدة جيدة وبليغة لكنها بلا روح، وقد تكون القصة دقيقة منظمة لكنها بلا روح، وقد تكون الخطبة عصماء كاملة شاملة لكنها بلا روح. حتى بالنسبة لامرأة معينة، نقول إنها جميلة، اجتماعية مهذبة لكنها بلا روح. حسناً إذن، ماذا نعنى بالروح؟ الروح بالمعنى الجمالي (استاتيكي) هي .. القدرة على تقديم أفكار جمالية. وأقصد بالفكرة الجمالية ما ينضح من الخيال ويوحي بالتفكر والتدبر... وتعجز كل اللغات عن التعبير عنه وجلاء معناه. فللخيال قوة خارقة على

الإبـداع. إنه قـادر عـلى خـلق طبـيـعـة ثـانيـة من المادة التي تـقدمـهـا الطـبيعة.» إن الخـيـال هو الذي يخلق الاسـتعارة لأنها التـعبير المناسب عن المعنى المتخيـل».

Emmanuel Kant, *Critique of Judgment,* Translated, with an Introduction, by Werner S. Pluhar, (Hackett Publishing Company, 1987), p. 181-182.; A. T. Nuyen, "The Kantian Theory of Metaphor," *Philosophy and Rhetoric,* Vol 22, No.2 (1989), p. 95.

صـحيـح أن كانط لا يـأتي على ذكـر الاستعـارة بالاسم لكن فـلسفتـه لعمـلية خلق الرموز symbolical process، كمـا يرى الفـيلسـوف نوين، هي فلسفته لعملية خلق الاستعارة metaphorical process ، التي تتم في مـلكة الحـكم faculty of judgment معـتـمـدة عـلى أداة الخـيال. وفـيها يخلق الخيال معنى استعارياً... بإعطائه شكلاً محسوساً، في كمال لا نعـثـر في الطـبـيعـة عـلى ما يماثله. الخيال يـخلـق [في الاسـتعـارة] فـكرة جمـالية هي إضـافة لأي تصـور عقلاني [حرفي]. والاستعارة نـفسهـا تخلق أفكاراً جمـاليـة... تعطينا فهماً جديداً وتعيـد صـياغة تجربتنا مع الكون.

Kant, *Critique of Judgment,* op. cit., p. 183; Nuyen, p. 96, 98, 102, 105.

16. Ibid, Kant, p.181, 182.

وانظر في استعارات الميتافيزيقيين:

Joel Meservy, "Heidegger, Metaphor and the Essence of Language," a master thesis submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana State University , The Department of Philisophy and Religious Studies, May 2014, p. 35-36 , and David Nowell Smith, *Sounding / Silence : Martin Heidegger at the Limits of Poetics,* (New York: Fordham University Press, 2013), p.107.

17. Susan Sontag, *Against Interpretation and Other Essays* (New York, Farrar, Straus & Giroux, 1967), p.13.

18. José Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature,* (Doubleday Anchor Books, Garden City N.Y. 1956). pp. 10, 30-31.

(١٩) في كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي عرض أبو الوفا الغنيمي التفتازاني لموضوع الفناء عند المتصوفة فقال «إن المتأمل فيما يذكره الصوفية عن الفناء،[يجد] له أكثر من معنى، فهو يشير عندهم أحياناً إلى معنى أخلاقي ويعرفونه بأنه فناء صفة النفس (عن اللمع للطوسي ص

٤١٧). ويعنون أيضاً بالفناء فناء الإنسان عن إرادته وبقاءه بإرادة الله... ومن معاني الفناء عندهم الفناء عن رؤية الأغيار، أو بعبارة أخرى الفناء عن شهود الخلق. ويعتبر الفناء فضلاً من الله وليس من الأفعال المكتسبة. وهناك خاصية معينة للفناء الصوفي من الناحية السيكولوجية يذكرها الصوفية وهي ذهاب الحس والوعي، فلا يعود الصوفي يحس بشيء من جوارحه، ولا بنفسه، ولا بالعالم الخارجي. وبالتالي فهو حال عارض [إنه بتعبير القشيري] غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير مُحسّ بنفسه وبالخلق... حالة الفناء هي الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص موقتاً شعوره بالأنا. لأنه مستغرق مع الله. والأمر في النهاية مجرد حال وذوق وعرفان. ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء، وبعضهم ينطلق إلى القول بالاتحاد والحلول أو وحدة الوجود. ويمثل أبو القاسم الجنيد الفريق الأول، على حين يمثل البسطامي والحلاج الفريق الآخر. وتؤثر عن البسطامي أقوال كثيرة في الفناء، منها: «للخلق أحوال، ولا حال للعارف، لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيرة، وغيبت أثاره بآثار غيره... فهو لا يرى في نومه غير الله تعالى، ولا في يقظته غير الله تعالى، ولا يوافق غير الله تعالى، ولا يطالع غير الله تعالى (عن الرسالة القشيرية). ولعل أهم ما يميز فناء البسطامي سقوط ما سوى الله شهوداً. حيث لا يشاهد الصوفي إلا حقيقة واحدة هي الله، بل لا يعود مشاهداً لنفسه، لتلاشي نفسه في مشهوده، وهو ما عُبّرَ عنه بمحو الرسوم وفناء الهوية وغيبة الآثار. وهنا

يجب أن يوضع في الاعتبار أن مثل هذه العبارات نطق بها صاحبها في حالة نفسية غير عادية نتيجة معاناة من نوع خاص. ولهذا يؤكد الطوسي أن الصوفي في هذه الحال مغلوب على أمره تماما، ولذلك فهو معذور فيما يصدر عنه في هذه الحال من عبارات، هي في النهاية رموز واستعارات. انظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٧٩). انظر الصفحات ١١٠-١٣١.

20. Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, translated by Hazel E. Barnes , (New York, Philosophical Library, 1956), p. 566.

(٢١) روى القشيري عن أبي عبد الله القرشي أنّه قال: «حقيقة المحبّة أن تهب كلّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء»، وقال دلف الشبلي: «سمّيت المحبّة لأنّها تمحو من القلب ما سوى المحبوب» الرسالة القشيرية، ٣٥٣.

(٢٢) الصوفي، بتعبير الطوسي، «مغلوب على أمره تماماً، ومعذور فيما يصدر عنه في هذه الحالة من عبارات». انظر التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٢٠. أما ابن عربي فيقول: «الفاني إذا لم يعلم في فنائه إنه فان فذلك الفناء عن الفناء، كصاحب الرؤيا الذي لا يعلم أنه في رؤيا فهو حال تابع في كل نوع يقوم من أنواع الفناء. وحال الفناء لا يُنال بتعمُّل، أي لا يُقصد. وأدناه درجة حكمه في المتفكر. فإذا استغرق

الإنسـان الفكر في أمر ما من أمور الدنيـا أو في مسألة من العلم فتحدثه ولا يسـمعك وتـكـون بـين يديه ولا يـراك وترى فـي عـيـنـه جـمـودا...» (الـفـتـوحـات المكية ٢: ٥١٥) «فـأجسـامـهـم في الأرض قتـلى بحبه/ وأرواحهم في الحجب نحو العلا تسري»، كما قال أبو سعيد الخراز ساعة احتضاره. (الرسالة القشيرية، ص ٣٣٧)، أو كما قال الحلاج «اقتلوني يا ثقاتي / إن في موتي حياتي.»، (الحسين بن منصور الحلاج، الديوان، منشورات الجمل، ٢٠٠٧، ص، ٣٥).

(٢٣) اصـطلاح الواقع الافـتـراضي virtual (أو «الممكن» بـتـرجـمـة جـمـيـل صليبا في المعجم الفلسفي، والتي سأعتمدها بدل «الافتراضي»)، على عـكس الشـائع، هو اصـطلاح أدبي قبـل أن يكون علـميـا، هدفه أن يخلق سديماً أثيـرياً بـين المرئي واللامرئي. وكـان أول من اجتـرحه عام ١٩٣٨ المسرحي الفرنسي أنطونان أرتو Antonin Artaud واصفاً به الطبيعة الملتبسـة للأشيـاء والأشخـاص في المسـرح ، وذلك في كتـابه «المسرح وشبحه» .Le Théâtre et son double.. انظر:

Samuel Weber, "'The Virtual Reality of Theater': Antonin Artaud," in Samuel Weber's *Theatricality as Medium,* (Fordham University Press, 2004), chap.11, pp. 277-294.

(٢٤) ... برغم مكابرتهم وإنكارهم وادعائهم بـأنهم صوروا الواقع كما هو! وقد حذرنا هايدغر Heidegger من خطل هذا الأسلوب الفلسفي الذي حاول

طمس أصول استعاراته وقال إنه ما زال سائداً في الأعمال الفلسفية. انظر:

Joel Meservy, "Heidegger. Metaphor and the Essence of Language," op., cit., pp. 35-36 and David Nowell Smith, *Sounding / Silence : Martin Heidegger at the Limits of Poetics,* op.cit., p.107.

والسؤال الآن: إذا كانت الاستعارات تخلق ذلك السديم الأثيري المنشود بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، فهل لها من وظيفة تؤديها في فهمنا للعالم، أو هل لها من دور معرفي؟ مثل هذه النظرة الرِّيْبية (الساخرة أحياناً) تعود إلى جون لوك John Locke، بل أيضاً إلى دافيد هيوم David Hume اللذين زعما بأن اللغة الرمزية أو المجازية مضرة بالأبحاث الفلسفية الجادة ولابد من تجنبها، وتركها لمن وظيفتهم التسلية مثل الشعراء، الذين يعتبرهم هيوم «غشاشين كذابين cheats and liers!»، انظر

David Hume, *A Treatise of Human Nature* ,(Dover Publications, New York, NY, 2003), p. 87.

وانظر جون لوك الذي يعتبر الاستعارة غشاً مثالياً perfect cheat :

Katherine M Quinsey, " Religio Laici?: Dryden's Men of Wit and the Printed Word," in *The Wit of Seventeenth-Century Poetry,* edited by Claude J. Summers and Larry Pebworth, (University of

Missouri Press, ©1995), p. 204.

عـلى نـقـيض ذلك يـرى مـاكس بلاك Max Black أحـد أبـرز أعلام الفلسـفة التـحليلية واللغـوية في الـولايات المتحدة أن للاستعارة طاقات هائلة وإنجازات معتبرة [في الفكر الإنساني]، وأن واحدة من ميـزات فلسفة كانط أنها تنظر بكثير من الاعتبار لهذه الطاقة والإنجازات، وترفع من قدر مساهمة الاستعارة في اللغة الإنسانية، فهو يرى مثلاً أن الأصالة علامة على العبقرية. وبما أن العبقرية لا تُحاكى أو تُستنسخ فإن كل استعارة أبدعها عبقري هي خلق فريد.. انظر

Max Black, "Metaphor," in *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy,* (Cornell University Press, 1962), p.37; Emmanuel Kant, *Critique of Judgment* , translated by James Creed Meredith, (Oxford University Press, 1952), p.168.

25. Jacques Derrida, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy," *New Literary History,* Vol. 6, No. 1, On Metaphor (Autumn, 1974), p.11.

26. Paul Ricoeur, "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics," *New Literary History,* Vol. 6, No.

1, On Metaphor (Autumn, 1974), p. 103

27. Emanuele Tesauro, cited in Armando Maggi's "The Word's Self-Portrait in Blood," op. cit., pp. 583, 584.

28. Ibid., p. 592.

ويضيف: «لا يزال الإنسان بعد طرده من الجنة، يحتفظ بظلال هذه الاستعارة الإلهية الأولى... لكنه عند تطويبه قديساً يتحول من زجاج معشّق إلى مرآة نقية مجلوة لاستعارة الله».

(٢٩) «الاستعارات الوجودية» هي الاستعارات التي تساعدنا على فهم الأسئلة الأساسية عن طبيعة الكون ومعنى الوجود. أسئلة عن الخير والشر، والحرية والاختيار، والولادة والموت، والله والمصير، واللذة والألم، والواقع والخيال، والعبث والغايات...الخ. إن صفة الوجود في هذه الاستعارات لاتعني أنها تضمنت قضايا الوجود الإنساني وحسب بل إنها تميزت أيضاً بالحيوية والقوة والتأثير، وقدمت لنا دلالات نظرية وتأملية يفهم منها أن بعضها كان له أثر كبير في تراث عدد من الأديان والثقافات. ومفهوم الاستعارة الوجودية مستوحى من كتابات الفيلسوف Paul Ricoeur و بعض اللاهوتيين مثل Sallie McFague. انظر:

Paul Ricoeur , *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation,* translated by Denis Savage, (Yale University Press, 1977); Sallie McFague,

Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language, (Fortress Press, 1982).

(٣٠) ابن سينا يعمم هذه الظاهرة فيقول: «ليس أحد من الناس لا نصيب له من أمر الرؤيا». انظر ابن سينا (أبو علي)، الشفاء، قسم النفس، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٥)، ص ١٥٥.

(٣١) يروى عن السيدة عائشة مثلاً أن « أول ما بُدىء به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح» . انظر البخاري (محمد بن إسماعيل)، صحيح البخاري (دار ابن كثير، ١٩٩٣) ٦: ٢٥٦١، الحديث: ٦٥٨١. أما ابن عربي فيصف الرؤيا بالنبوة ويقول في ذلك شعراً: «هي النبوة إلا أنها قصرت/ عن نسخ شرع، وهذا رتبة عليا» ... ويذكر حديثاً عن النبي يقول في نهايته:« ... رؤيا المسلم، هي جزء من أجزاء النبوة». ثم يضيف «في حديث حسن صحيح عن النبي أن رؤيا المسلم على رِجل طائرٍ ما لم يُحدَّث بها. فإذا حدَّث بها وقعت. فاعلم أن لله ملَكاً موكلاً بالرؤيا يسمى الروح، وهو دون السماء الدنيا، وبيده صور الأجساد التي يدرك النائم فيها نفسه وغيره وصور ما يحدث من تلك الصور من الأكوان. فإذا نام الإنسان أو كان صاحب غيبة أو فناء أو قوة إدراك لا يحجبه المحسوسات في يقظته عن إدراك ما بيد هذا الملك من الصور، فيدرك هذا الشخص بقوته في يقظته ما يدركه النائم أو الغائب أو الفاني أو القوى من المعاني متجسدة في الصور التي بيد هذا

الملك». الفتوحات المكية ، ٢: ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧. ثم إن لأبي حامد الغزالي لمعات فلسفية مهمة جداً حول العلاقة بين الرؤيا والخيال وتصور الله. انظر:

Aaron Hughes, "Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams. and Dreaming," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70. No.1 (Mar. 2002), pp. 33-53.

32. See for example, *God and Dreams: Is There a Connection?* by John Pratt Bingham (Wipf & Stock Pub, 2010); *Visions of the Night: Dreams, Religion and Psychology* by Kelly Bulkeley (SUNY Press 1999); *Dreaming in the World's Religions: A Comparative History,* by Kelly Bulkeley (SUNY Press , 2008); "Dreams and Visions in the Greco-Roman World and Early Christianity," by J.S. Hanson, (ANRWII, 23.2 1980); Owen Flanagan, *Dreaming Souls: Sleep, Dreams, and the Evolutionof the Conscious Mind.* (Oxford University Press. 2000).

33. See Bert O. States, "Dreams: The Royal Road to

Metaphor," *SubStance,* Vol. 30, No. 1/2, Issue 94/95: Special Issue: On the Origin of Fictions: Interdisciplinary Perspectives (2001), pp. 104-118.

(٣٤) انظر مقدمة سفر دانيال في الكتاب المقدس - العهد القديم (دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٧)، ص ١٨٥٢-١٨٥٧.

35. Rudolf Steiner, *The Apocalypse of St. John. Lectures on the Book of Revelation,* (Rudolf Steiner Press, Anthroposophic Press, 1977),pp. 9-27.

(٣٦) في القرآن الكريم، يخبر النبي يوسف أباه عن رؤياه، فيقول: «يا أبت، إني رأيت أحد عشر كوكباً، والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين» (١٢:٤). وتتفق التفاسير على أن الأحد عشر كوكباً استعارة لإخوته، وأن الشمس والقمر استعارة لأبويه. ثم يكشف القرآن ما تعنيه استعارة «رأيتهم لي ساجدين» فيقول قبل نهاية السورة «ورفع أبويه على العرش، وخروا له سجداً. وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبلُ قد جعلها ربي حقاً».(١٢: ١٠٠) وفي العهد القديم «رأى يوسف حلماً فأخبر به إخوته فازدادوا بغضاً له. قال لهم: اسمعوا هذا الحلم الذي رأيته: رأيت كأننا نحزم حزماً في الحقل، فإذا حزمتي وقفت ثم انتصبت فأحاطت حزمكم بحزمتي وسجدت لها. فقال له إخوته: أتراك تملك علينا أو تتسلط علينا؟ وازدادوا له بغضاً بسبب أحلامه وأقواله. ورأى أيضاً حلماً آخر،

فقصه على إخوته وقال: رأيت حلماً أيضاً كأن الشمس والقمر وأحد عشر كوكباً ساجدة لي. ولما قصه على أبيه وإخوته وبخه أبوه وقال له: ما هذا الحلم الذي رأيته؟ أترانا نأتي أنا وأمك وإخوتك فنسجد لك إلى الأرض» (التكوين ٣٧: ٥-١٠).

(٣٧) قصة الحلم كما ورد في سفر التكوين أن يعقوب الذي احتال على أبيه إسحق وسلب حق البكورية من أخيه (التكوين ١٧: ١١-٢٤) أخذ بعض حجارة المكان فوضعه تحت رأسه ونام...، وحلم حلماً، فإذا سُلّم منتصب على الأرض، ورأسه يلامس السماء، وإذا ملائكة الله صاعدون نازلون عليه، وإذا الرب واقف بالقرب من يعقوب، فقال:« أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحق. إن الأرض التي أنت نائم عليها، لك أعطيها ولنسلك، ويكون نسلك كتراب الأرض، فتنتشر غرباً وشرقاً وشمالاً وجنوباً، ويتبارك بك وبنسلك عشائر الأرض. وها أنا معك، أحفظك حيثما اتجهت، وسأردك إلى هذه الأرض، فإني لا أتركك حتى أعمل بما كلمتك به...» (التكوين ٢٨: ١١-١٦). والنص مملوء بالاستعارات: السلم المنتصب على الأرض ورأسه يلامس السماء، مثلاً، على المستوى الفردي، كناية عن عدم انقطاع علاقة يعقوب مع السماء برغم ما فعله بأبيه وأخيه. وللتأكيد على تلك الاستعارة يحضر الله شخصياً ويكلمه! أما على المستوى الجماعي، فالحلم بمجمله كما يفهمه المؤمنون به استعارة وجودية مصيرية لمجموعة من البشر رأت فيها صورة العلاقة الأبدية بينها وبين السماء، ورسمت المسيرة التاريخية لحياتها على الأرض. وللمزيد من

الأمثلة عن هذه الرؤى التي تلبست بأشكال مختلفة من الاستعارات الوجودية، انظر:

Carl Gustav Jung, et al. *Dream Interpretation Ancient and Modern, Notes from the Seminar Given in 1936-1941,* edited by John Peck and Lorenz Jung et al ., (Philemon Foundation Series, 2014); and Gustave Von Grunebaum and Roger Caillois, *The Dream and Human Societies,* (University of California Press, 1966).

38. E. Sidney Hartland, "The Voice of the Stone of Destiny: An Enquiry into Choice of Kings by Augury," *Folklore* Vol. 14, No. 1 (Mar., 1903), pp. 28-60.

39. Henry Corbin, "The Visionary Dream in Islamic Spirituality," in *The Dream and Human Society,* Edited by Gustave Von Grunebaum and Roger Caillois, op. cit., p.20.

[وفي اعتقاده] أن الرؤياويين المسلمين كانوا واعين لهذه المسألة. فلصياغة المعنى أو القيمة العرفانية لرؤاهم كان عليهم أن يطوروا نظرية في طبيعة الوجود: عالماً إضافياً مُتخيّلاً ... وصفوه بأنه عالم المثال mundus

imaginalis. ولابد من التنبيه هنا إلى أنهم لا يقصدون بالمتخيّل أن هذا العالم ليس حقيقياً، نحن هنا لا نتعامل مع اللاواقعية. فعالم المثال عالم حقيقي محكم يتضمن كل غنى عالم الحس، ولكن في حالة روحية... [لم يدرك كوربان زمن الفضاء الممكن virtual]. وقد كان السهروردي أول من أسس في الإسلام نظرية وجودية في عالم المثال كان لها أثر كبير عند المتصوفة من بعده مثل ابن عربي وملا صدرا [صدرالدين] الشيرازي. ولكن لا الحواس الطبيعية ولا العقل الخالص هي الملكات المناسبة لفهم هذا العالم. إنه يعقل بأحاسيس أعلى وأرهف من أحاسيسنا الطبيعية،

Ibid., pp. 20,21

(٤٠) الأثر الذي يعتمده المتصوفه كثيراً «كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق»، (الفتوحات المكية، ٢: ٢٣٢)، سواء صحت نسبته أم لم تصح، أفضل تعريف لعمل الاستعارة مادام أن معرفة «الكنز المخفي» مستعصية على مفضوح العبارة.

(٤١) جاء في الأثر الآخر: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله». انظر: تخريج احاديث مجموعة فتاوى شيخ الإسلام احمد بن تيمية، أعدها مروان كجك، (دار ابن حزم ١٩٩٨) ١: ٤١٩. وفي القرآن الكريم «سنريهم آياتنا في الآفاق، وفي أنفسهم» (٤١:٥٣) وأكثر من آية غيرها حول التفكر في آيات الله. انظر مثلاً ١٠:٢٤، ١٣:٣، و١٦:١١، ٣٠:٢١.

(٤٢) كما بين موريس رافائيل كوهن أحد أبرز فلاسفة المنطق في الولايات

المتحدة:

Morris Raphael Cohen, *A Preface to Logic* (Dover Publication 2015), See chapter V, "On the Logic of Fiction," pp. 81-99 .

فهو يرى مثلاً،أن الاستعارة أقدم من التشبيه، لأن ذكاءنا نما من الغامض والمحير إلى الأوضح والأكثر تحديداً في عملية الإدراك . ولهذا كانت الاستعارة التعبير المناسب عن الغامض والمحير.

Ibid.,

وللمزيد حول فلسفة الرمز والاستعارة أنصح بقراءة

Wilbur Marshall Urban. *Language and Reality, The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, (New York, The Macmillan Company, 2004), see chapters XII & XIII, " Religious Symbols and the problem of Religious Knowledge," pp. 571-628 , and The Language of Metaphysics, Symbolism as a Metaphysical principle," pp. 629-684

وعلى الرغم من أن بعض المنظرين حاولوا التمييز بين الأحكام الجمالية والمنطقية، فإنهم لم ينكروا وجود أبعاد فكرية في بعض المجاز. وقد كانت هذه نتيجة منطقية خلصوا إليها من تعريفاتهم المنطقية الخاصة للمجاز

نفسـه. ومع ذلك يبقى الأمل ضـعيفاً في فصـل الأحكام الجمالية عن عمـل الفكر. إن العجز عن التـمييـز بين وظيفة الاستعارة في الشـعر ووظـيفتها في الفلـسـفة والعلم هو مـن أهم أسباب هذه المعضـلة. وإن الحل المطروح لهذه المعضـلة اعـتـمـد مفـهوما مطـوّراً للأحكام الجمـاليـة؛ نـوعـاً من الأفـكار الإبداعيـة السـاميـة متـميـزة عن الأعمـال المـنطقيـة العقلانيـة. لكن الحل النهائي مازال ينـتظر اكتـشـاف الطريقة التي تتشـابه فـيها كل الاستعارات والطريقة التي تختـلف فـيها وظيفياً، في الشعر والعلم والفلسـفة والدين.

(٤٣) تسـتخدم فيـزياؤنا الكونيـة الحديثة quantum physics اصطلاح «الزمان المتـخيـل» imaginary time في تفـسـيـر «بداية» الكـون، وتعتمـده أساساً لنفي أي «بداية» زمانـيـة-مكانية أولية singularity، (بما في ذلك الانفطار العظيم big bang). ما يعنيـني منها أنها ترى أن الزمان الـواقـعي ينـبثق من الزمـان الخـيـالي، بل إنهـا تـعتـبـر أن الـسـؤال عن الواقع والزمان الواقعي لا معنى له. انظر:

Robert J. Deltete and Reed A. Guy, “Emerging from Imaginary Time,” *Synthese,* Vol. 108, No. 2 (Aug., 1996), pp. 185-203.

الوجه الفلسـفي للزمـان قديم قـدم الفلسفـة، لـكنه لم يتـألق ويزدهر حتى القرن الـسـابع عشر، ففي كتـاب *Lectiones Opticae et Geometricae* مثلاً، كتب الرياضـي الإنـكليزي Isaaco Barrow أن الزمان لا يعني وجوداً معـيـنـاً حقـيقـيـاً، بل قـدرة معيـنـة أو إمـكانيـة على الاسـتـمرار في

الوجود. ولعل أول نظرية رياضية خالصة للزمان وقيمه الخيالية تعود لآبي بُوِيّه abbé Buée، وقد ضمت إلى كتابه *Mémoire sur les quantités imaginaires* وهدفت إلى تفسير المقادير المركبة والمتخيلة. وفي ضرب مثلاً برجل سافر طويلاً ثم عاد إلى مكانه، وقال: بعد هذا السفر لم أتقدم أكثر مما لو أنني لم أتحرك أبداً. ثم أضاف بُوِيّه: إن الزمان بالنسبة للأرواح مثل المكان بالنسبة للأجساد. أي إن الأرواح هي التي تسافر في فضاء الزمان المتخيَّل أما الأجساد فتبقى في مكانها كأنها لم تتحرك أبداً. انظر:

G. Windred, "The Interpretation of Imaginary Mathematical Time," *The Mathematical Gazette,* Vol. 19, No. 235 (Oct., 1935), pp. 280-290.

44. About Schrödinger's Cat, in general, John Gribbin, *In Search of Schrödinger's Cat: Quantum Physics and Reality,* (Bantam Books, 1984), see the "Prologue: Nothing is Real," pp.1-6. For feeling transcendent, see Bey Javek, "Schrödinger's Cat," *Columbia: A Journal of Literature and Art,* No. 15 (1990), p. 217.

45. Ibid. 217.

46. Stephen Hawking , *Brief History of Time: From the*

Big Bang to Black Holes, with an Introduction by Carl Sagan, (Bantam Books, 1988), p.x.

47. Ibid., pp. 235, 139.

(٤٨) الفتوحات المكية، ٤: ١٥٢. ويذكر في مكان آخر «أن الزمان مدة متوهمة تقطعها حركة الأفلاك (١:١٧٧ و ٢٩١). وأنه «أمر عدمي لا وجود له» (١: ٤٩٠). وتأكيداً على هذا التوهم يفتتح الباب التاسع والخمسين بأبيات يذكر فيها «أن الزمان... بالأوهام معلوم... وأن العقل يعجز عن إدراك صورته» (١:٢٩١) كما يذكر أن له كتاباً بعنوان «الزمان ومعرفة الدهر» (١:١٤١) لكن يبدو أنه ضائع.

(٤٩) الفتوحات المكية ، ١: ٦٧٧.

(٥٠) يعتبر الشاعر والفيلسوف الألماني شليغل Friedrich Schlegel الأب المؤسس لفلسفة الحياة life philosophy. فالحياة نسق عضوي لانهائي وغير مخلوق، حيث الذاتُ والموضوع والنفسُ والعالم كلٌ واحد. وحيث تبث الروح الحية في كل شيء روحه. كذلك كتب أن القوة التي تجمع كل شيء في نظام كبير فعالةٌ في الفرد كفعاليتها في الكل، وهي تكشف عن نفسها في كل مكان. هذه الروح الحية هي التي تضم كل أمشاج الكائن المتعددة في وحدة عضوية. وبذلك يتجلى هدف الكل في كل جزء منها. ولهذا كان شليغل يعتبر أن الفلسفة ليست إلا تأملات الروح الحية في ذاتها. أنظر:

S. J. McGrath, *Early Heidegger and Medieval*

Philosophy : Phenomenology for the Godforsaken, (Washington, DC, Catholic University of America Press, 2006), p. 128.

(٥١) كيف يمكن توصيف الانغمار أو الانغماس في الواقع الافتراضي؟ وكيف يمكن تمييزه من غيره من الحالات النفسية في وعينا، كالاستغراق في قراءة كتاب أو مشاهدة فيلم أو عمل سحري؟ أي مستوى من الشك والإنكار نحتاج؟ في تموز/يوليو ١٩٩٧ نظمت جامعة ويلز Wales مؤتمراً حول «الوعي في صياغة جديدة» *Consciousness Reframed* اشترك فيه عدد من المختصين في فن الفضاء الافتراضي cyberspace، أو تقنياته، أو فلسفته، أشاروا فيه إلى دور هذا الفضاء في خلق حالات نفسية «متعالية» transcendental states لدى من يغتمرون هذا الفضاء ويولد فيهم أفكاراً كأنهم يعيشونها.

Stephen Jones, "Towards a Philosophy of Virtual Reality: Issues Implicit in "Consciousness Reframed"," *Leonardo,* Vol. 33, No. 2 (2000), p.127.

(52) Ibid., p. 130.

مراجـــع

ابن ابي الدنيا ، عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان القرشي، كتاب المنامات. دراسة وتحقيق عبدالقادر أحمد عطا، (مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٩٩٣).

ابن خزيمة ، أبي بكر محمد بن إسحق، «كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل»، تحقيق الدكتور عبدالعزيز الشهوان. (الرياض، دار الرشد، ١٩٨٨).

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله، الشفاء، قسم النفس، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٥).

إبن عربي، محيي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية (دار الكتب العربية الكبرى بمصر، ١٣٢٩ هـ). ٤ مجلدات.

--- إنشاء الدوائر (ضمن مجموعة رسائل بعنوان عنقاء مغرب) ، اعتنى به الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، (بيروت، دار الكتب العلمية ٢٠٠٩).

--- «رسالة شق الجيب» في رسائل ابن عربي ، تحقيق سعيد عبدالفتاح، (مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٢).

--- تنزّل الأملاك في حركة الأفلاك ، الموسوم بالتنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات والأيام الأصلية. تحقيق وشرح نواف الجراح، (بيروت ، دار صادر، ٢٠٠٣)، مقدمة يوحنا الحبيب صادر.

إبن قدامة، المقدسي موفق الدين، لمعة الاعتقاد ، (بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ).

ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي (هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٨).

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (دار ابن كثير، ١٩٩٣).

بدوي، عبدالرحمن، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢).

بيضون، عباس، «تأثر شاباً بنزار قباني وانحاز إلى السياب. محمود درويش للوسط من حق الشاعر إعلان الهزيمة» (الحياة اللندنية ، نقلاً عن الوسط، عمان، ٢٥ أيلول ١٩٩٥).

التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، (القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٧٩).

الحفني، عبدالمنعم، العابدة الخاشعة رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، (القاهرة، دار الرشاد ، ١٩٩٦).

الحكيم، سعاد ، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، (بيروت، دندرة للطباعة

والنشر، ١٩٨١).

الحلاج ، أبو المغيث الحسين بن منصور، ديوان الحلاج، ويليه كتاب الطواسين، (منشورات الجمل، ٢٠٠٧).

الرازي، فخرالدين محمد بن عمر الخطيب، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه طه عبدالرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية).

الزجاج، أبو إسحق ابراهيم بن السَّري، «معاني القرآن وإعرابه»، شرح وتحقيق عبدالجليل عبده شلبي، (القاهرة، عالم الكتب).

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الجواهر الغوالي من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي، (القاهرة، المطبعة العربية بمصر لصاحبها خير الدين الزركلي ، على نفقة محي الدين صبري الكردي، ١٩٣٤).

الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفريد جيوم ، (القاهرة مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩).

القرطاجني، أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦).

القشيري، أبو القاسم عبدالكريم، الرسالة القشيرية، (القاهرة، دار جوامع الكلم، ١٤٢٨ هـ).

كجك، مروان، تخريج أحاديث مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (دار ابن

حزم ١٩٩٨).

محمود، زكي نجيب، «طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق»، في الكتاب التذكاري: محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ١١٦٥-١٢٤٠ م، أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم بيومي مدكور. (دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٩).

Works Cited مراجع

Arnold, Matthew, *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, edited by R H Super (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960- 1977).

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Reflections on Poetry, Alexander Gottlieb Baumgarten's Meditationes Philosophicae de Nonnullis Ad Poema Petrinentibus*, Translated, with the Original Text, an Introduction, and Notes, by Karl Aschenbrenner and William B. Holther (University of California Press, 1954).

Bingham, John Pratt, *God and Dreams: Is There a*

Connection? by (Wipf & Stock Pub, 2010).

Black, Max, "Metaphor," in *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy,* (Cornell University Press, 1962).

Bonnicastle, John, *An Introduction to Astronomy in a Series of Letters from a Preceptor to His pupil* , (London, printed for J.Nunn et al, 1816).

Britton, John and Christopher Walker, "Astronomy and Astrology in Mesopotamia," in Christopher Walker (ed.) *Astronomy Before the Telescope,* (London British Museum Press 1996).

Bryant, William Cullen, *Poems by William Cullen Bryant,* 1794-1878. (New York: Harper and Brothers, 1836).

Bulkeley, Kelly, *Visions of the Night: Dreams, Religion and Psychology,* (SUNY Press 1999).

---- *Dreaming in the World's Religions: A Comparative History,* (SUNY Press , 2008).

Charme, Stuart L., "Religion and the Theory of Masochism," *Journal of Religion and Health,* Vol. 22, No. 3 (Fall, 1983), pp. 221-233.

Cohen, Morris Raphael, *A Preface to Logic* (Dover Publication 2015), Chapter V, "On the Logic of Fiction," pp. 81-99

Copernicus, Nicholas, *On the Revolution,* edited by Jerzy Dobrzycki ; translation and commentary by Edward Rosen, (Baltimore : (Johns Hopkins University Press, 1978).

Corbin, Henry, "The Visionary Dream in Islamic Spirituality." in *The Dream and Human Society,* Edited by Gustave Von Grunebaum and Roger Caillois, (University of California Press, 1966).

Curtius, Ernest Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages,* Translated by Willard Ropes Trask (London Routledge & Paul, 1953).

Cozens, Alexander, "A New Method of assisting the Invention in Drawing Original Compositions of Landscape" in Joshua Charles Taylor, *Nineteenth-century Theories of Art,* (Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1989).

Day-Lewis, Cecil, The Poetic Image, (London, J. Cape ,

1947).

Deltete, Robert J. and Reed A. Guy, "Emerging from Imaginary Time," *Synthese,* Vol. 108, No. 2 (Aug., 1996), pp. 185-203.

Dennison, John, *Seamus Heaney and the Adequacy of Poetry,* (Oxford University Press. 2015).

Derrida, Jacques, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy," *New Literary History,* Vol. 6, No. 1, On Metaphor (Autumn, 1974), pp. 5-74.

Eckhart, Meister, *An Introduction to the Sudy of His Works with an Anthology of His Sermons,* selected, annotated and translated by James M. Clark. (London: Nelson 1957).

Flanagan, Owen, *Dreaming Souls: Sleep, Dreams, and the Evolution of the Conscious Mind,* (Oxford University Press. 2000).

Gandhi, Mahatma, "No Faith in Prayer," *Christian Education,* Vol. 10, No. 7 (APRIL, 1927), p. 452.

Gasset, José Ortega y, *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature,* (Doubleday

Anchor Books, Garden City, N.Y. 1956).

Gribbin, John, *In Search of Schrödinger's Cat: Quantum Physics and Reality,* (Bantam Books, 1984),

Grunebaum, Gustave Von and Roger Caillois, *The Dream and Human Societies,* (University of California Press, 1966).

Hanson, J.S., "Dreams and Visions in the Greco-Roman World and Early Christianity," (ANRWII, 23.2 1980), pp. 1395-1427.

Harries, Karsten, " Language and Silence: Heidegger's Dialogue with Georg Trakl," *Boundary* 2, Vol. 4, No. 2, Martin Heidegger and Literature (Winter, 1976), pp. 494-511.

Hartland, E. Sidney, "The Voice of the Stone of Destiny: An Enquiry into Choice of Kings by Augury," *Folklore* Vol.14, No. 1 (Mar., 1903) pp. 28-60.

Hawking, Stephen, *Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes, with an Introduction by Carl Sagan,* (Bantam Books, 1988)

Heidegger, Martin, *Being and Time,* Translated by John

Macquarrie and Edward Robinson., (New York, Harper, 1962).

Horney, Karen, *The Neurotic Personality of Our Time*, (New York, W. W. Norton, 1964).

Hughes, Aaron, "Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams. and Dreaming," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70. No.1 (Mar. 2002), pp. 33-53.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (Dover Publications, New York, NY, 2003)

Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West*, (Harper Perennial, 2009).

Inge, Sir William Ralph, "The Perennial Philosophy," *Philosophy*, Vol. 22, No. 81 (Apr., 1947), pp. 66-70.

---- *The Philosophy of Plotinus*, (Wipf and Stock Publishers, 1997) Vol. 1.

Javek, Bey, "Schrödinger's Cat," *Columbia: A Journal of Literature and Art*, No. 15 (1990), 216-232.

Jones, Stephen, "Towards a Philosophy of Virtual Reality:

Issues Implicit in "Consciousness Reframed"" *Leonardo*, Vol. 33, No. 2 (2000), pp. 125-132.

Jones, William Powell, *The Rhetoric of Science; a Study of Scientific Ideas and Imagery in Eighteenth-century English Poetry*, (Routledge & K. Paul, 1966).

Jung, Carl Gustav, et al. *Dream Interpretation Ancient and Modern, Notes from the Seminar Given in 1936-1941, edited by John Peck and Lorenz Jung et al .,* (Philemon Foundation Series, 2014).

Kant, Emmanuel, *Critique of Judgment,* Translated, with an Introduction, by Werner S. Pluhar, (Hackett Publishing Company, 1987), and (Oxford University Press, 1952) translated by James Creed.

Levi-Strauss, Claude , *The Raw and the Cooked*, (New York, Harper & Row, 1969).

MacIntyre, Alasdair , *Dependent Rational Animals : Why Human Beings Need the Virtues*. (London, Duckworth 1999).

Maggi, Armando, "The Word's Self-Portrait in Blood: The Shroud of Turin as Ecstatic Mirror in Emanuele

Tesauro's Baroque," *The Journal of Religion*, Vol. 85, No. 4 (October 2005), pp. 582-608.

McFague, Sallie, *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language*, (Fortress Press, 1982).

McGrath, S. J. , *Early Heidegger and Medieval Philosophy : Phenomenology for the Godforsaken*, (Washington, DC, USA: Catholic University of America Press, 2006).

Merali, Zeeya , "Stephen Hawking: 'There are no black holes'," *Nature* (24 January, 2014).

Meservy Joel, "Heidegger. Metaphor and the Essence of Language," a master thesis submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana State University , The Department of Philisophy and Religious Studies, May 2014.

O'Driscoll, Dennis, *Stepping Stones: Interviews with Seamus Heaney*, (Faber and Faber 2008).

Pietsch, Roland , "The Spiritual Vision: Meister Eckhart, Jacob Boehme and Angelus Silesius." *Studies in Comparative Religion*, Vol. 13, Nos. 3 & 4. 1979.

Plato, *The Republic*, 511 C., cited by Robert Scott Stewart ,

in "The Epistemological Function of Platonic Myth," *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 22, No. 4 (1989), pp. 260-280.

Quinsey, Katherine M, " Religio Laici?: Dryden's Men of Wit and the Printed Word," in *The Wit of Seventeenth-Century Poetry,* edited by Claude J. Summers and Larry Pebworth, (University of Missouri Press, ©1995).

Rée, Jonathan, J.O. Urmson (editors), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy,* (Routledge 2005).

Ricoeur, Paul , "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics," *New Literary History,* Vol. 6, No. 1, On Metaphor (Autumn, 1974), pp. 95-110

----- *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* translated by Denis Savage, (Yale University Press, 1977).

Rilke, Rainer Maria, *Letters to a Young Poet,* translated by M. D. Herter Norton, (New York, W. W. Norton, 1954).

Russell, Bertrand, *Our Knowledge of the External World: As a*

Field for Scientific Method in Philosophy, (Cornell University Library, 2009).

Sartre, Jean Paul, *Being and Nothingness,* translated by Hazel E. Barnes (New York, Philosophical Library, 1956).

Smith, David Nowell, *Sounding / Silence : Martin Heidegger at the Limits of Poetics,* (New York: Fordham University Press, 2013).

Sontag, Susan, *Against Interpretation and Other Essays* (New York, Farrar, Straus & Giroux, 1967).

States, Bert O., "The Royal Road to Metaphor," *SubStance,* Vol. 30, No. 1/2, Issue 94/95: Special Issue: On the Origin of Fictions: Interdisciplinary Perspectives (2001), pp. 104-118.

Steiner, Rudolf, *The Apocalypse of St. John. Lectures on the Book of Revelation,* (Rudolf Steiner Press, Anthroposophic Press, 1977).

Thomas, Owen C., "Tillich and the Perennial Philosophy," *The Harvard Theological Review,*Vol. 89, No. 1 (Jan., 1996). pp. 85-98 .

Thurston, Anne, "Divining the Gaps — Two Poets and the Matter of God," *The Furrow,* Vol. 63, No. 10 (October 2012), pp. 471-480.

Tillich, Paul, *Systematic Theology,* (Chicago University Press, three vols. 1951-63).

----- *The Courage to Be,* (New Haven, Yale University Press, 1952).

Tuve, Rosemond, *Elizabethan and Metaphysical Imagery: Renaissance and Twentieth-century Critics* (University of Chicago Press, 1947).

Urban, Wilbur Marshall, *Language and Reality, The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism,* (New York, The Macmillan Company, 2004).

Watt, Conrad , *Aldous Huxley,* edited by Donald Watt, (Routledge, 1997).

Weber, Samuel, "'The Virtual Reality of Theater': Antonin Artaud," in Samuel Weber's *Theatricality as Medium,* (Fordham University Press, 2004).

White, Randall, "Beyond Art: Toward an Understanding of the Origins of Material Representation in Europe."

Annual Review of Anthropology. Vol. 21 (October 1992), 537-564 .

Windred, George, "The Interpretation of Imaginary Mathematical Time," *The Mathematical Gazette,* Vol. 19, No. 235 (Oct., 1935), pp. 280-290.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus,* ranslated [from the German] by D.F. Pears & B.F.

Tuve, Rosemond, *Elizabethan and Metaphysical Imagery: Renaissance and Twentieth-century Critics* (University of Chicago Press, 1947).

Urban, Wilbur Marshall, *Language and Reality, The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism,* (New York, The Macmillan Company, 2004),

Watt, Conrad , *Aldous Huxley,* edited by Donald Watt, (Routledge, 1997).

Weber, Samuel, "'The Virtual Reality of Theater': Antonin Artaud," in Samuel Weber's *Theatricality as Medium,* (Fordham University Press, 2004).

White, Randall, "Beyond Art: Toward an Understanding of the Origins of Material Representation in Europe."

Annual Review of Anthropology. Vol. 21 (October 1992), 537-564 .

Windred, George, "The Interpretation of Imaginary Mathematical Time," *The Mathematical Gazette,* Vol. 19, No. 235 (Oct., 1935), pp. 280-290.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus,* ranslated [from the German] by D.F. Pears & B.F. McGuinness ; with the introduction by Bertrand Russell , (London : Routledge and Kegan Paul, 1974).

Wolff, Robert Paul, *Moneybags Must be So Lucky: On the Literary Structure of Capital* (Amherst, University of Massachusetts Press. 1988).

فهرس الأعلام

CREATIVITY AND THE SACRED

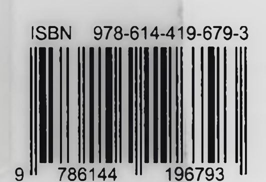
دراسات أدب
STUDIES

الإبداع والمقدّس

مسألة **الإبداع والمقدّس** هي محور معظم محاضرات الشاعرة **أميرة الزين** في التصوّف والأدب المقارن في جامعة جورج تاون وغيرها من الجامعات الأمريكيّة. رحلة طويلة مع الإبداع والمقدّس عاشتها في كتابتها وشعرها، وجسّدتها في هذا الكتاب عبر محطتين. تجلت الأولى في قراءة جديدة ومبتكرة للتناصّ بين «الطبيعيّات» و«الإلهيّات»، على ضوء قناعتها بأنّ الخلق والإبداع توأمان من أمّ واحدة. وفيها كشفت كيف طوّر المتصوّفة الرؤياويّون نظرة عرفانيّة للوجود، وصاغوا نظريّة جامعة للإبداع حرّرتهم من عبوديّة الحرف وجماليّات الجمل. أمّا في المحطة الثانية فنرى كيف تجلّت توأمة الخلق والإبداع في تصوّفنا الإسلاميّ ومعظم ثقافاتنا الإنسانيّة، وكيف تعانق إبداع «الطبيعيّات» و«الإلهيّات» أمام مرآة الاستعارة، فالقول بأنّ «العالم قصيدة كتبها الله» قديم قدم الشعر. لكنّنا هنا نكتشف كيف أعيدت صياغتها على مرّ العصور بأشكال مختلفة، وكيف قرئت في معظم لغاتنا الإنسانيّة.

والكتاب بحث علميّ موثّق يضمّ ثروة من المقارنات العميقة بين أصول الإبداع والمقدّس في ثقافاتنا الإنسانيّة، ففيما يدعو ابن عربي الله، مثلاً، «حضرة الإبداع»، يقول نيوتن «إنّ الطبيعة مكتوبة بلغة الألوهة البصريّة»، ومن هذه النظرة المعمّقة لأصول «الإلهيّات» و«الطبيعيّات» تقدّم أميرة الزين تفسيرًا جديدًا مبتكرًا للتجربة الصوفيّة وطبيعة الفناء الصوفيّ انطلاقًا من فلسفة «العالم الافتراضيّ» وعلى ضوء مستجدّات فيزيائنا الحديثة ونظريّاتها الكونيّة حول «الزمان المتخيّل».

للشاعرة **أميرة الزين** عدد من المجموعات الشعريّة المنشورة، منها: «كتاب النخيل»، و«بدو الجحيم» بالعربيّة، و«The Jinn & Other Poems» بالإنكليزيّة. ولها عددٌ من الكتب، آخرها «Islam, Arabs & The Intelligent World Of Jinn» الصادر عن منشورات جامعة سيراكوس بنيويورك.


ISBN 978-614-419-679-3

